

---

EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN SACRA THEOLOGIA

# CUADERNOS DOCTORALES

DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA

---

PUBLICACIÓN PERIÓDICA DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA  
UNIVERSIDAD DE NAVARRA / PAMPLONA / ESPAÑA



Universidad  
de Navarra

---

ELENA ACÍN AGUADO

## Aproximación al concepto de acción moral en Sciacca

VOLUMEN 61 / 2014

---

# SEPARATA

---

---

Universidad de Navarra  
Facultad de Teología

Elena ACÍN AGUADO

# Aproximación al concepto de acción moral en Sciacca

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la  
Facultad de Teología de la Universidad de Navarra

Pamplona  
2014

Ad normam Statutorum Facultatis Theologiae Universitatis Navarrensis,  
perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 24 mensis iulii anni 2013

Dr. Augustus SARMIENTO

Dr. Henricus MOLINA

Coram tribunali, die 21 mensis novembris anni 1997, hanc  
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis  
D. nus Eduardus FLANDES

Cuadernos doctorales de la Facultad de Teología  
Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia

Vol. LXI, n. 4

---

## Presentación

**Resumen:** La tesis se estructura en tres partes: en la primera se profundiza en su trayectoria intelectual con el fin de conocer las corrientes de pensamiento que incidieron en su formación intelectual, los interlocutores implícitos de su pensamiento y las cuestiones a las que quiere responder con su filosofía. En la segunda parte se analiza su concepción de la acción moral y en la tercera parte –que es la que se incluye en el extracto– se profundiza en la cuestión que vertebra la obra de Sciacca: la elaboración de una nueva metafísica que dé razón de esa experiencia moral.

**Palabras clave:** espiritualismo cristiano, acción moral, personalismo

**Abstract:** This thesis is structured into three parts: the first one provides a further knowledge of his intellectual career, in order to know the currents of thought that had an impact in his intellectual training, as long as his direct interlocutors between he and his thought and the questions he wants to answer with his philosophy. In the second part it is analysed his conception of the moral action and in the third part –which is the one included in the summary– we abound in the question that articulates the Sciacca work: the elaboration of a new metaphysics that gives reasons for that moral experience.

**Key words:** christian spiritualism, moral action, personalism

Sciacca es el principal representante del espiritualismo cristiano italiano. Esta tesis leída en noviembre de 1997 se enmarcaba en una línea de investigación del departamento de Teología Moral y Espiritual de la Universidad de Navarra que tenía como objetivo conocer los precedentes del nuevo planteamiento moral del Vaticano II, en concreto la antropología personalista. En esa tradición filosófica se articularon conceptos como la estructura vocacional de la persona, la importancia del concepto de creación, la relevancia de la corporalidad y la radicalidad de la libertad que facilitaron expresar con mayor riqueza el contenido del obrar cristiano.

Sciacca ambiciona construir un orden metafísico nuevo a partir de la experiencia de la acción humana, es decir, una metafísica en la que queden justificadas la libertad y la racionalidad que se experimenta en la acción moral. Lo realiza apostando por una síntesis de la tradición idealista con la realista y para expresar ese afán de síntesis denomina a su sistema *idealismo objetivo*. Con el primer término quiere significar la importancia que él concede al sujeto como

ser espiritual y con el segundo término el carácter relacional de la persona humana. Sin embargo la interpretación que realiza de estas dos tradiciones es de ortodoxia dudosa. Bajo el término realismo entiende un sistema filosófico en el que se confiere todo el protagonismo al objeto, dejando al sujeto relegado a un segundo término, como pura pasividad. En relación con el idealismo la interpretación sciacciana es también deficiente. Su interés por ser aceptado dentro de la tradición moderna le lleva a hacer afirmaciones propias del idealismo pero con un sentido tan distinto que es muy dudoso que se puedan incluir bajo este nombre. Quizás esta falta de profundidad explique el que no ejerciese ninguna influencia directa en el Vaticano II.

---

# Índice de la tesis

## Capítulo I

### APROXIMACIÓN A LA VIDA Y OBRA DE SCIACCA

A. VIDA Y TRAYECTORIA INTELECTUAL	15
1. Fase del actualismo (años 1930 hasta finales del 1934)	27
2. El espiritualismo crítico (finales de 1934 al 1938)	29
3. Del espiritualismo crítico al espiritualismo cristiano (años 1938-1950)	36
4. La Filosofía de la integralidad (años 1950-1975)	50
B. ANÁLISIS DE SU OBRA	51
1. Filosofía y metafísica	53
2. La interioridad objetiva	64
3. El hombre este desequilibrado	72
4. Acto y ser	81
5. Muerte e Inmortalidad	90
6. La libertad y el tiempo	96

## Capítulo II

### LA ACCIÓN MORAL: SÍNTESIS DE VERDAD, LIBERTAD Y AMOR

A. LA VOCACIÓN	107
1. La finalización interior	107
1.1. La vocación, norma interna de la acción moral	112
1.2. La integración de la persona en la acción moral	122
2. Unión de acción y contemplación	130
3. La vocación como configuradora de la existencia los valores	137
B. LA LIBERTAD	143
1. La aceptación del límite	144
2. La creatividad de la acción humana	147
C. EL AMOR	157
1. El amor como fuente de conocimiento	158

2. El amor al mundo, a los demás y a Dios	162
2.1. El amor al mundo	162
2.2. El amor a los demás	170
2.3. El amor a Dios	177
3. Deformaciones de la acción moral	182

### Capítulo III

#### EL CONOCIMIENTO DEL MUNDO, DE LA PERSONA Y DE DIOS A PARTIR DE LA ACCIÓN MORAL

A. ONTOLOGÍA	193
1. La dialéctica	193
1.1. Superación del realismo y del idealismo	194
1.2. La dialéctica de la implicación	204
2. El concepto de ser	215
B. LA PERSONA	219
1. Unidad de cuerpo y espíritu	224
1.1. Síntesis intelectual	226
1.2. Definición de sentimiento corpóreo	250
2. El fin de la persona	257
C. Dios	268
1. En busca de la trascendencia	269
2. El concepto de Dios	276
3. Participación por la Idea del ser de Dios	281
CONCLUSIONES	289
BIBLIOGRAFÍA	297

---

## Bibliografía de la tesis\*

### I. FUENTES: OBRAS DE M. F. SCIACCA

#### 1. Obras de M.F. Sciacca

- *La filosofia di Tommaso Reid*, Napoli 1935.
- *Studi sulla filosofia antica*, Napoli 1935.
- *Studi sulla filosofia medievale e moderna*, Napoli 1935.
- *Linee d'uno spiritualismo critico*, Napoli 1936.
- *La filosofia morale di Antonio Rosmini*, Napoli 1938.
- *La metafisica di Platone*, Napoli 1938.
- *Teoria e pratica della volontà*, Napoli 1938.
- *Problemi di filosofia*, Roma 1941.
- *La filosofia italiana*, Roma 1941.
- *Il problema Filosofia e i problemi della filosofia oggi*, Milano 1941.
- *Il secolo XX*, Milano 1942.
- *Pascal, La Scuola*, Brescia 1944.
- *Il problema di Dio e della religione nella filosofia attuale*, Brescia, 1944.
- *La filosofia oggi*, Milano 1945.
- *Il mio itinerario a Cristo*, Torino 1945.
- *Mi itinerario a Cristo*, Madrid 1957

\* La Bibliografía de Sciacca y sobre Sciacca se encuentra recogida en 2 volúmenes publicados por su discípulo Pier Paolo Otonello. El primer volumen *Bibliografía degli scritti di Michele Federico Sciacca*, publicado en 1995 contiene toda la obra de Sciacca, tanto los libros, los artículos, como conferencias y entrevistas radiofónicas. El segundo volumen *Bibliografía degli scritti su Michele Federico Sciacca dal 1931 al 1995* contiene los libros, artículos y reseñas sobre la obra de Sciacca. Contiene más de cinco mil referencias. En la bibliografía que recogemos a continuación presentamos los libros y artículos que hemos utilizado para nuestra investigación. Las principales referencias bibliográficas a partir del año 1995 las hemos encontrado en las publicaciones semestrales de la revista *Studi sciacciani* y en las actas de los congresos anuales organizados por el *Dipartimento di Studi sulla storia del pensiero europeo «M.F. Sciacca»* en la Universidad de Génova.



- *S. Agostino*, Brescia 1949.
- *Il pensiero moderno: revisioni critiche e ricerche storiche*, Brescia, 1949.
- *Filosofia e metafisica*, Brescia 1950.
- *In spirito e vera*, Brescia 1952.
- *L'intériorité objective*, Milano 1952.
- *La interioridad objetiva*, Murcia 1954
- *Atto ed Essere*, Roma 1956.
- *L'uomo, questo squilibrato*, Roma 1956.
- *El hombre, este desequilibrado*, Barcelona 1958
- *Come si vince a Waterloo*, Milano 1957.
- *La clessidra* (ampliación del il mio itinerario a Cristo), Milano 1959.
- *La filosofia nel suo sviluppo storico*, Roma 1959.
- *Morte ed immortalita*, Milano 1959.
- *Trascendenza teistica e filosofia cristiana*, Torino 1960.
- *Dall'attualismo allo spiritualismo critico (1931-38)*, Milano 1961.
- *Dialogo con Maurizio Blondel*, Milano 1962.
- *Metafisica, gnoseologia y moral*, Madrid 1963.
- *La libertà e il tempo*, Milano 1965.
- *La libertà y el tiempo*, Barcelona 1967
- *Figure e problemi del pensiero contemporaneo*, Milano 1973
- *Prospettiva sulla metafisica di San Tommaso*, Roma 1975.
- *La hora de Cristo*, Barcelona 1961.
- *Historia de la Filosofía*, Barcelona 1962

## 2. Artículos de Sciacca

- *Il pensiero di A. Aliotta*, «Archivio di storia della filosofia italiana» 2 (1936).

## II. ESTUDIOS SOBRE M. F. SCIACCA

### 1. Obras

- BUGOSSI, T., *Metafisica dell'uomo e filosofia dei valori in M.F. Sciacca*, Genova 1990.
- CANTONI, A., *Trascendenza teistica e filosofia cristiana*, Torino 1960.
- CATURELLI, A., *Metafisica de la integralidad*, vol. I, Genova 1990.
- *Metafisica de la integralidad*, vol. II y III, Genova 1991.
- CAVACIUTI, S., *Momenti della ontologia contemporanea: M. Blondel, L. Lavellle, M.F. Sciacca*, Roma 1976.
- *Ontologia e libertà in M.F. Sciacca*, Massarosa 1993.
- GIANNINI, G., *La filosofia dell'integralità*, Milano 1970.
- MURUZÁBAL URSUA, S., *Acercamiento a la antropología filosófica de M.F. Sciacca*, Madrid 1971.

- NOBILE-VENTURA, A., *Crisi dell'uomo e conquista dell'umano (colloquio con M.F. Sciacca)*, Milano 1958.
- OTTONELLO, P., *Bibliografia degli scritti di Michele Federico Sciacca dal 1931 al 1975*, Firenze 1995.
- *Bibliografia degli scritti su Michele Federico Sciacca dal 1931 al 1995*, Firenze 1996.
- *Saggi su Sciacca*, Genova 1978.
- PECCORINI, L., *From Gentile's Actualism to Sciacca's Idea*, Genova 1981.
- ROGGERONE, G., *Interiorità e filosofia, Michele Federico Sciacca dieci anni dopo*, Cavallino di Lecce 1986.
- RASCHINI, M., *La dialettica dell'integralità*, Genova 1985.
- SCHIAVONE, L., *L'idealismo di M.F. Sciacca come sviluppo del rossinianismo*, Milano 1957.
- SOTO, J.A., *Hacia un concepto de persona*, S. José de Costa Rica 1986.

## 2. Artículos

- ALBERGHI, S., *Il pensiero di Michele Federico Sciacca nelle articolazioni dello spiritualismo cristiano italiano contemporaneo*, «Atti del III Congresso Regionale di Filosofia Michele Federico Sciacca», II (1972) 14-28.
- AMERIO, F., *Intorno alla dimostrazione dell'esistenza di Dio*, «Giornale di Metafisica» 2 (1951) 168-186.
- ARASA, F., *La filosofía de la integralidad y la antropología integral*, «Folia Humanistica» 2 (1980) 107-120.
- BARTOLONE, F., *Essere e libertà nella prospettiva metafisica di M.F. Sciacca*, «Metafisica e pensiero contemporaneo» Milazzo 1968, pp. 123-164.
- BESCHIN, G., *Persona umana ed intelligenza morale nel pensiero di M.F. Sciacca*, «Giornale di Metafisica» 4 (1976) 473-483.
- *Ontologia e metafisica nella filosofia dell'integralità*, «Atti del III Congresso Regionale di Filosofia Michele Federico Sciacca», II (1972) 41-53.
- BRANCAFORTE, A., *La problematicità del soggetto come punto di partenza della metafisica nel pensiero di M.F. Sciacca*, «Atti del III Congresso Regionale di Filosofia Michele Federico Sciacca», II (1972) 64-89.
- CANTONI, A., *Il tema della libertà nella filosofia dell'integralità*, «Atti del III Congresso Regionale di Filosofia Michele Federico Sciacca», II (1972) 90-101.
- CATURELLI, A., *La immortalidad personal en La metafísica de la integralidad*, «Studi sciacchiani» 1 (1985) 3-21.
- *La metafísica del ser y la noción de creación en el pensamiento de Sciacca*, «Actas de la XXIV Reunión de Amigos de la Ciudad Católica» (1988) 27-48.
- CAVACIUTI, S., *Il problema dell'essere come problema dell'uomo nel pensiero di M.F. Sciacca*, en «M.F. Sciacca» obra colectiva, Roma 1976, pp. 185-191.
- *Persona e libertà nel pensiero ontologico di Michele Federico Sciacca*, «Atti del Convegno di Chiavari» (1992) 29-43.
- CASTRO, M. A., *Metafísica del Hombre en Michele Federico Sciacca*, «Libro Anual» (1977) 323-375.

- *La metafísica del ser y la noción de creación en el pensamiento de Sciacca*, «Actas de la XXIV Reunión de Amigos de la Ciudad Católica» (1988) 27-48.
- CHAIX-RUY, J., *M.F. Sciacca: les années de formation et d'études*, en «M.F. Sciacca» obra colectiva, Milano 1978, pp. 65-83.
- CRISTALDI, G., *Fenomenologia e metafisica nella posizione filosofica di Michele Federico Sciacca*, «Atti del III Congresso Regionale di Filosofia Michele Federico Sciacca», 11 (1972) 111-124.
- DE FINANCE, J., *Les niveaux de la liberté selon Michele Federico Sciacca*, «Giornale di Metafisica» 4 (1976) 495-507.
- DI STEFANO, L., *L'umanesimo teocentrico di M.F. Sciacca, a dieci anni dalla morte del filosofo*, «Renovatio» 4 (1985) 583-586.
- FABRO, C., *La verità integrale dell'uomo integrale*, «Divus Thomas» 4 (1950) 511-519.
- FACCO, M.L., *Vent'anni di studi su Sciacca*, «Studi sciacchiani» 1-2 (1995) 5-56.
- FAGGIOTTO, P., *Le problème de l'existence de Dieu dans la philosophie de M.F. Sciacca*, «Archives de philosophie» 2 (1958) 232-273.
- GIACON, C., *Un itinerario Agostino, Rosmini, Tommaso*, «Giornale di Metafisica» 3 (1976) 531-43.
- GIANNINI, G., *Rilievi ad una critica*, «Giornale di Metafisica» 5 (1951) 515-523.
- *L'antropologia di Michele Federico Sciacca*, «Atti delle Giornate Sciacchiane» (1982) 15-30.
- *Il concetto di interiorità nel pensiero di M.F. Sciacca*, «Giornale di Metafisica» 4 (1976) 544-556.
- INCARDONA, N., *Enigmaticità delle forme e metafisiche dilalettiche*, «Giornale di Metafisica. Nuova Serie» 2-3 (1985) 175-203.
- JUANOLA, N., *La interioridad objetiva en Sciacca*, «Anuario Filosófico» 2 (1979) 199-208.
- LIBRIZZI, C., *Lo spiritualismo critico di M.F. Sciacca*, «Atti del III Congresso Regionale di Filosofia Michele Federico Sciacca», II (1972) 318-328.
- LOPEZ, C., *La vision de la philosophie antique de Michele F. Sciacca*, en «M.F. Sciacca» obra colectiva, Milano 1978, pp. 175-197.
- MARCONI, G., *L'ontologia dinamica di Sciacca*, «Studi Sciacchiani» 1-2 (1993) 29-54.
- MATTIUZZI, G., *Filosofia e metafisica: la necessità del fondamento*, «Studi Sciacchiani» 2 (1986) 49-61.
- *L'ontologia dialettica di Sciacca*, «Filosofia oggi» 1 (1983) 83-105.
- MOREAU, J., *La réforme de l'actualisme dans la pensée de M.F. Sciacca*, en «M.F. Sciacca» obra colectiva, Milano 1978, pp. 199-208.
- *Michele Federico Sciacca et Louis Lavelle*, «Giornale di Metafisica» 4-6 (1976) 595-603.
- NEDONCELLE, M., *Reflexions sur l'unité et la pluralité des temps chez Sciacca*, en «M.F. Sciacca» obra colectiva, Milano 1978, 209-218.
- NEGRI, A., *Essere e atto*, «Giornale di Metafisica. Nuova Serie» 2-3 (1985) 255-267.
- NICOLAI, G., *Soggettivismo trascendentale e idealismo oggettivo*, «Giornale di Metafisica. Nuova Serie» 2-3 (1985) 327-344.

- NOBILE VENTURA, A., *Il problema morale di M.F. Sciacca*, «Atti del III Congresso Regionale di Filosofia Michele Federico Sciacca», II (1972) 361-369.
- MODUGNO, A., *Intelligenza e ragione. La struttura dell'antropologia metafisica di Sciacca*, «Studi Sciacchiani» 1-2 (1994) 7-113.
- MURATORE, U., *Sciacca, Rosmini, i rosminiani*, «Studi Sciacchiani» 2 (1987) 42-48.
- ORLANDO, P., *Dall'attualismo alla filosofia dell'integralità, 45 anni de Filosofia di M.F. Sciacca*, «Asprenas» 23 (1976) 55-76.
- OTONELLO, P., *Sciacca: metafisica integrale*, «Atti del Convegno di Chiavari: M. F. Sciacca: Europa o Occidentalismo» (1992) 65-72.
- *Louis Lavelle et le spiritualisme*, «Actes du colloque international d'Agen» (1987) 357-364.
- *La dialettica di implicanza nella filosofia dell'integralità*, «Atti del III Congresso Regionale di Filosofia Michele Federico Sciacca», II (1972) 370-389.
- PADOVANI, U., *La metafisica cicisica y M.F. Sciacca*, «Sapientia» 18 (1963) 263.
- PECCORINI, L., *Sciacca's Case against Heidegger's «Oudenology»*, «Filosofia oggi» 1 (1978) 225-250.
- *The ontological Route in the Light of Marcel and Sciacca*, «Giornale di Metafisica» 5-6 (1973) 481-522.
- PERCIVALE, F., *M.F. Sciacca e it Rosmiitanesimo*, «Rivista rosminiana» 79 (1985) 225-43.
- PETRINI, F., *I primordi dell itinerario filosofico sciacchiano: dal Gentile al Rosmini*, «Giornale di Metafisica» 4-6 (1976) 639-658.
- *Contemplazione e azione nel pensiero di M.F. Sciacca*, «Rivista Rosminiana» 4 (1976) 443-448.
- POLUZI, P., *Intuizione originaria e razionalità del conoscere*, «Giornale di Metafisica. Nuova Serie» 2-3 (1985) 297-326.
- PUCELLE, J., *Sciacca et Blondel*, en «M.F. Sciacca» obra colectiva, Milano 1978, pp. 265-268.
- RASCHINI, M. A., *Liberación e historia*, «Actas de la XXIV Reunión de Amigos de la Ciudad Católica» (1988) 59-69.
- RIGOBELLO, A., *L'essere come idea e il principio ontologico* «Giornale di Metafisica. Nuova Serie» 2-3 (1985) 227-243.
- RIONDATO, E., *Ontologia esistenziale e metafisica classica*, «Giornale di Metafisica. Nuova Serie» 2-3 (1985) 365-379.
- ROGGERONE, G., *Michele Federico Sciacca e il concetto della libertà integrale*, «Atti del III Congresso Regionale di Filosofia Michele Federico Sciacca», II (1972) 457-464.
- ROSSI, R., *L'oggettività interiore. Lezioni postume di Michele Federico Sciacca*, «Studi Sciacchiani» 1 (1986) 1-112.
- SOTO, J., *Michele F. Sciacca: itinerario intelectual*, «Tiempo Actual» 9 (1978) 57-72.
- SCIOTTI, M., *L'integralità dell'uomo*, «Studi Sciacchiani» 1-2 (1992) 29-44.
- STEFANI, M., *La filosofia morale di Rosmini nell'interpretazione di Michele Federico Sciacca*, «Rivista Rosminiana» 4 (1976) 472-482.

- TRIPODI, A., *Il Rominianesimo di Sciacca*, «Rivista Rosminiana» 3 (1994) 227-240.  
 VALENTI, C., *La metafisica di Sciacca*, «Studi Sciacchiani» (1987) 32-37.  
 ZEN, G., *L'Umanesimo integrale di Sciacca*, «Studi Sciacchiani» 1-2 (1993) 19-28.

### 3. Recensiones a la obra de Sciacca

#### — *La filosofía morale di Antonio Rosmini*

- CANTONI, A., recensión a *La filosofía morale di Antonio Rosmini*, «Scuola Cattolica» (1959) 458.  
 FABRO, C., recensión a *La filosofía morale di Antonio Rosmini*, «Divus Thomas» 1 (1958) 84.  
 NEDONDELLE, M., recensión a *La filosofía morale di Antonio Rosmini*, «Revista des Sciences Religieuses» 3 (1958) 313  
 SCHIAVONE, M., recensión a *La filosofía morale di Antonio Rosmini*, «Pensamiento» 1 (1958) 94-95.  
 RODRIGUEZ, M.T., recensión a *La filosofía morale di Antonio Rosmini*, «Revista de Filosofía» 64 (1958) 115.

#### — *La Clessidra*

- CASTAGNETTA, A., recensión a *La Clessidra*, «Rivista de Filosofia Neoscolastica» 1 (1992) 196.

#### — *Filosofía e metafísica*

- ROIG, J., recensión a *Filosofía e metafísica*, «Espiritu» 51 (1965) 76.  
 GIANNINI, G., recensión a *Filosofía e metafísica*, «Filosofía e vita» 1 (1964) 83.  
 FABRAT, A., recensión a *Filosofía e metafísica*, «Pensamiento» I (1964) III.  
 CAMPS, A., recensión a *Filosofía e metafísica*, «Estudios franciscanos» 2 (1963) 31.

#### — *L'interiorità oggettiva*

- CANTONI, A., recensión a *L'interiorità oggettiva*, «Scuola Cattolica» (1959) 460.  
 GRADI, R., recensión a *L'interiorità oggettiva*, «Sapientia» 4 (1958) 450.

#### — *Atto ed Essere*

- PENATI, G., recensión a *Atto ed essere*, «Rivista de Filosofia Neoscolastica» 1 (1992) 196.  
 MARIANI, E., recensión a *Atto ed essere*, «Antonianum» 2 (1965) 259-302.  
 ARASA, F., recensión a *Atto ed essere*, «Folia humanistica» 1 (1965) 78.  
 RUIZ, J., recensión a *Atto ed essere*, «Revista de Filosofía» 2 (1964) 368.

#### — *L'uomo, questo squilibrato*

- ARGERAMI, O, recensión a *L'uomo, questo squilibrato*, «Sapientia» 74 (1964) 317-318.

#### — *Morte ed immortalità*

- GIANNINI, G., recensión a *Morte ed immortalità*, «Filosofía e vita» I (1964) 79-80  
 MESA, B.A., recensión a *Morte ed immortalità*, «Franciscanum» 2 (1965) 270

— *Dall'attualismo allo spiritualismo critico*

COCCIA, A., recensión a *Dall'attualismo allo spiritualismo critico*, «Miscellanea Franciscana» 4 (1962) 541.

GIANNINI, G., recensión a *Dall'attualismo allo spiritualismo critico*, «Filosofia e vita» 1(1964) 82.

MASSON, recensión a *Dallo spiritualismo critico allo spiritualismo cristiano*, «Angelicum» 2 (1968) 241.

STELLA, V., recensión a *Dallo spiritualismo critico allo spiritualismo cristiano*, «Rivista di estetica» 1 (1968) 121.

— *Dialogo con Maurizio Blondel*

GIANNINI, G., recensión a *Dialogo con Maurizio Blondel*, «Filosofia e vita» 1 (1964) 83.

PISTOIA, F., recensión a *Dialogo con Maurizio Blondel*, «Studia Patavina» 1 (1972) 159.

ROIG, J., recensión a *Dialogo con Maurizio Blondel*, «Espiritu» 1 (1965) 170.

— *Metafísica, gnoseología y moral*

MUÑOZ, J., recensión a *Metafísica, gnoseología y moral*, «Pensamiento» 1 (1965) 101-103.

ROIG, J., recensión a *Metafísica, gnoseología y moral*, «Espíritu» 51 (1965) 76.

— *La libertà e il tempo*

GIANNINI, G., recensión a *La libertà e il tempo*, «Filosofia e vita» 1 (1967) 11-22.

MANZANEDO, M. F., recensión a *La libertà e il tempo*, «Studium» 2 (1968) 409.

TERZI, C., recensión a *La libertà e il tempo*, «Ethica» 1 (1968) 69-74.

## III. OBRAS DE CONSULTA

AQUINO, T., *Suma Teológica*, I, BAC, Madrid 1964.

ARISTOTELES, *Analítica posterior*, Aguilar, Madrid 1973

ARRIETA, M., *Filosofía y ética en Maurice Blondel*, Bilbao 1993.

BERGAMASCHL, C., *L'essere morale nel pensiero filosofico di Antonio Rosmini*, Genova 1982.

FERRATER-MORA, J., *Diccionario de Filosofía*, Buenos Aires 1975

GARCÍA-HARO, R., *Historia teológica del modernismo*, Pamplona 1972.

— *La vida cristiana*, Pamplona 1992.

GILSON, E., *El ser y los filósofos*, Pamplona 1996.

IZQUIERDO, C., *Blondel y la crisis modernista*, Pamplona 1990.

— *La acción. Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica*, Madrid 1993.

LORDA, J. L., *Antropología del Concilio Vaticano II a Juan Pablo II*, Pamplona 1996.

LLANO, A., *Tres versiones rivales de la ética*, Madrid 1992.

REDONDO, G., *Historia universal*, XIII. *La consolidación de las libertades*, en P. BERGLAR (dir.), *Historia universal*, Pamplona 1985.

SPAEMANN, R., *Lo natural y lo racional*, Madrid 1989.

URDÁNOZ, T., *Historia de la filosofía*, VIII, BAC, Madrid 1985.

---

## El conocimiento del ser, de la persona y de Dios a partir de la acción moral

Una vez descritos los rasgos de la acción moral, Sciacca subraya la necesidad de rebasar el nivel puramente descriptivo para indagar en la estructura ontológica que cimienta la experiencia moral. En su filosofía el paso del nivel fenomenológico al ontológico es algo genuino<sup>1</sup>. La ciencia moderna, a juicio de Sciacca, se ha mantenido siempre en un nivel puramente descriptivo, confesando un presunto escepticismo crítico ante cuestiones ontológicas. Sciacca, apoyándose en uno de los pilares de la filosofía moderna –la cuestión crítica– aspira a abrir la fenomenología a la ontología. La referencia a la ontología no se yuxtapone de un modo artificioso a los contenidos de la experiencia: una crítica radical, llevada hasta sus límites, muestra como el problema ontológico es interno a la propia experiencia. De este modo, Sciacca, basándose en un axioma aceptado por todo filósofo que se incluya bajo la rúbrica de la modernidad, pretende quebrar otro de sus axiomas: la imposibilidad de aceptar contenidos de carácter metafísico desde una perspectiva crítica<sup>2</sup>.

Se propone elaborar una nueva ontología porque considera que toda la metafísica se ha elaborado a partir de la naturaleza<sup>3</sup> y esa metafísica no es apropiada para explicar la realidad humana. Su objetivo es formular una metafísica a partir de la experiencia moral<sup>4</sup>.

Sciacca considera que la consecuencia inmediata de mantener la filosofía en un nivel puramente descriptivo es la negación de contenidos verdaderos de carácter universal que conduce a la pérdida de referencia y de sentido. Se quiebra lo que, a juicio de Sciacca, constituye la especificidad del sujeto espiritual: su capacidad de realizar la verdad. Solo cuando el sujeto actúa conforme a la verdad, alcanza la libertad y el amor. Después de la crisis cultural experimentada tras la guerra se requiere una profundización en los fundamentos metafísicos para dar una solución a la crisis que asola al hombre moderno<sup>5</sup>. El

interés de Sciacca por rebasar el nivel fenomenológico radica en su afán por dar una respuesta a la crisis del hombre contemporáneo: «La crisis actual es una crisis metafísica, es necesario afrontar el problema metafísicamente y no solo descriptiva y psicológicamente; y además fundamentar la metafísica»<sup>6</sup>. En sus estudios siempre está presente una clara proyección social, tal como hemos comentado al inicio de este trabajo.

Hemos dividido la exposición de su metafísica en el desarrollo de su ontología, su concepción de la persona y por último de Dios.

## A. ONTOLOGÍA

Los dos elementos, más significativos de su ontología, son la concepción de la dialéctica y del acto de ser.

### 1. *La dialéctica*

Para comprender el contenido de su dialéctica es relevante conocer a qué concepciones se opone, o, quienes son sus interlocutores. El propio Sciacca define su dialéctica como «una superación en clave clásica de la dialéctica trascendentalista de los opuestos y de la estaticidad del realismo»<sup>7</sup>. Las dos interpretaciones de la dialéctica que quiere superar son la del idealismo y la del realismo. En la breve cita de Sciacca, ya se anuncia su modo de concebir la dialéctica en cada uno de los sistemas citados. Por un lado, la dialéctica idealista es calificada como trascendentalista; por otro, la realista es caracterizada como estática. Resulta útil para conocer el horizonte interpretativo de Sciacca analizar de un modo, más pormenorizado, su recepción de estas dos tradiciones.

#### 1.1. Superación del realismo y del idealismo

Sciacca realizó un estudio histórico de la concepción de la dialéctica en el idealismo. Los principales hitos en esta historia son Descartes, Kant y Hegel<sup>8</sup>.

Descartes anuló cualquier tipo de analogía entre el mundo de la naturaleza y el mundo específicamente humano. El primero queda definido en términos estrictamente mecánicos y el segundo perfilado como una libertad absoluta. La *res extensa* es el ámbito de lo cosmológico y la *res cogitans* el de lo antropológico. El sujeto queda definido exclusivamente por su conciencia lo que permite la autopoiesis. Esto contrasta con el mundo externo, de natura-



leza puramente mecánica carente de interioridad. La consistencia del mundo queda garantizada por la existencia de Dios, es decir, por una razón extrínseca a la propia naturaleza. La naturaleza no tiene una racionalidad propia.

El segundo hito destacado por Sciacca es la reducción –operada por Kant– del contenido del objeto a las categorías del conocimiento humano. El conocimiento del mundo externo está mediatizado por las condiciones subjetivas de ese conocimiento. El término referencial de lo conocido por el sujeto no es la realidad en sí sino las categorías del propio sujeto. Kant se confiesa agnóstico en relación a la existencia de una realidad al margen de lo construido por el sujeto, porque considera que el único modo de conocer humano es el constructivo. Para conocer hay que subsumir el material informe de la experiencia en las categorías a priori del conocimiento.

Hegel culmina este proceso, declarando el carácter objetivo de la realidad, es decir, extendiendo la objetividad a todo lo real. Lo real se identifica con la actividad constructiva del sujeto; la dinámica de lo real es manifestación de la dinámica del pensamiento. El protagonismo de ese proceso lo desempeña el sujeto trascendental. Su acción propia consiste, en la negación absoluta del objeto, condición imprescindible para que el sujeto conozca el carácter derivado del objeto y, como consecuencia, su condición de absoluto. Sciacca califica esta dialéctica de «movimiento de la síntesis de contrarios en la inmanencia del pensar»<sup>9</sup>. En efecto, se da una síntesis de contrarios, porque el sujeto, al conocer el carácter derivado del objeto, supera la aparente oposición entre sujeto y objeto; en la inmanencia del pensar porque no hay nada que trascienda la actividad del sujeto. El sujeto, al conocer el carácter derivado del objeto, supera la aparente oposición entre sujeto y objeto.

Sciacca conoció la tradición idealista a través de Gentile. Su filosofía ha quedado definida como el actualismo, por la primacía que concede a la acción. Al igual que la tradición idealista, mantiene el protagonismo del sujeto y define a este en términos de acción creadora. Precisamente, en aras de salvar esa creatividad, niega que haya alguna consistencia de la realidad al margen de esa acción del sujeto.

En definitiva, los dos elementos que caracterizan la dialéctica idealista son: la relatividad del objeto al sujeto y la ausencia de una realidad trascendente a esa relación. En la dialéctica propuesta por Sciacca está presente el primer elemento, es decir el carácter relativo del objeto al sujeto.

Sciacca no tuvo un conocimiento directo de la tradición realista. Su conocimiento está tamizado por la interpretación de los idealistas y los neoto-

mistas<sup>10</sup>. Los neotomistas conocen el realismo a través de la escolástica tardía y continúan (en su mayoría) la escisión abierta por Suárez entre la esencia y la existencia. Como consecuencia, bajo el término realismo, se entiende el último derivado de ese desarrollo histórico: una corriente filosófica muy ligada al método de la ciencia empírica<sup>11</sup>.

Según la interpretación de Sciacca, el realismo se sitúa, en las antípodas del idealismo, porque delega todo el protagonismo a lo real, reduciendo la actividad del sujeto a una recepción pasiva del objeto, de lo externo, del mundo natural.

Aunque por caminos opuestos, en los dos subyace una reducción de lo real al mundo físico, al ámbito de la necesidad. «Para el realismo espontáneo, el ser es lo real tal como se manifiesta en la experiencia, para el idealismo nada hay más allá de lo que el sujeto conoce y lo que el sujeto conoce es lo real o naturaleza. Aparentemente opuestos, realismo e idealismo, metafísicamente significan lo mismo reducción del ser a lo real o naturaleza»<sup>12</sup>.

Tal como lo presenta Sciacca el idealismo y el realismo, no son más que una prolongación de la escisión iniciada en la modernidad entre *Dios y la religión en la filosofía actual* y la *res cogitans*. Las dos son visiones complementarias. La concepción del sujeto en términos de conciencia implica una concepción de lo real como una realidad mecánica.

Sciacca encuentra una posible vía de síntesis en la tradición platónica<sup>13</sup>. Las principales figuras de la tradición platónica en las que Sciacca se inspira son Platón, S. Agustín y Rosmini<sup>14</sup>. Con el término dialéctica Platón pretende expresar el carácter relacional de todo lo real; lo sensible es manifestación de un orden inteligible que a su vez está internamente articulado. El carácter relacional de lo real no es posterior a su constitución sino que, en su misma esencia, incluye la referencia a la totalidad. Precisamente cuando emplea el término dialéctica Sciacca busca subrayar el carácter relacional de lo real, no su carácter contradictorio tal y como ocurre en el idealismo.

A juicio de Sciacca, S. Agustín supera a Platón porque vincula el mundo ideal a la acción de un sujeto. S. Agustín refiere la Idea a la mente y sitúa las Ideas en la mente de Dios. De ese modo, no hay verdad sin una mente que la piense y al mismo tiempo la verdad constituye a la mente. Es decir, los dos elementos de la relación se reclaman, están mutuamente referidos.

Rosmini aplica el principio dialéctico para describir la constitución de la persona. Lo hace incorporando la aportación de la filosofía moderna que define a la persona en términos de autoconciencia. Rosmini introduce la re-

lación en el mismo acto de autoconciencia de modo que, desde el acto de autoconciencia no se proclama el carácter absoluto del sujeto sino su referencia ontológica a un principio trascendente que lo constituye.

Sciacca reconoce, en la tradición que se inicia en Platón y culmina con Rosmini, la síntesis entre el idealismo y el realismo. Comparte con el idealismo el carácter relativo de la realidad al sujeto y acepta del segundo la existencia de una objetividad al margen de la actividad del sujeto humano. Califica su propuesta de idealismo objetivo: «Idealismo, pero idealismo objetivo (posesión ontológica de la verdad): distinción neta e irreducible entre la verdad objeto del pensar y el sujeto pensante»<sup>15</sup>. Sciacca a veces denomina a su sistema «idealismo trascendente» y al idealismo subjetivo lo denomina «idealismo trascendental»<sup>16</sup>.

Es posible que la realidad sea relativa al sujeto y, al mismo tiempo, exista una objetividad al margen de la actividad del sujeto humano porque hay dos tipos de subjetividades distintas. Es decir, el término «sujeto» que aparece en las dos proposiciones tiene en cada caso un referente distinto. El carácter relativo de lo real al sujeto se cumple, de modo absoluto, por referencia al sujeto divino y, de un modo matizado, por referencia al sujeto humano. Manteniendo la terminología idealista, Sciacca afirma que el sujeto humano hace ser a lo real, pero esa proposición, interpretada en su propio universo semántico, se distancia bastante de una interpretación del sujeto humano como creador absoluto. El siguiente texto es ilustrativo del esfuerzo que realiza Sciacca para mantener una nomenclatura idealista pero que, al mismo tiempo, no sea interpretada por el significado que tienen esos términos en ese sistema: «La realidad es la relación misma entre el ser y el pensamiento. Lo real es real en tanto existe en relación con el pensamiento, aunque no haya sido puesto por el pensamiento»<sup>17</sup>. Se distingue entre hacer que lo real sea real y poner lo real. Cuando Sciacca afirma que el pensamiento hace que lo real sea real, quiere decir que actualiza uno de sus sentidos, pero de ningún modo afirma que hay una creación intelectual de la realidad. Sciacca expresa esta acción con el verbo *poner*. La realidad siempre se da como relación dialéctica entre el ser y el pensamiento, ahora bien, el pensamiento es, tanto la mente humana, como la mente divina. De ese modo, logra mantener como verdaderos al mismo tiempo las proposiciones del idealismo (carácter relativo de la realidad al sujeto) y del realismo (existencia de una objetividad al margen de la actividad del sujeto humano), aunque sus términos referenciales son completamente distintos.

Del mismo modo que el término sujeto tiene un significado distinto en las dos proposiciones anteriores, también la relación creativa que mantiene cada uno de los sujetos con la realidad es diversa. En concreto, la existencia de una objetividad al margen de la acción del sujeto humano no anula la capacidad creativa de la persona porque el contenido de la creatividad del sujeto no es, como en el idealismo, el contenido del objeto, sino que consiste en la revelación de su sentido: «(del carácter creativo del conocimiento humano) no se sigue que nuestra presencia en el acto de concebir la realidad signifique crear la misma realidad»<sup>18</sup>, «el pensamiento la descubre (la realidad) en su significado y en su verdad, y en este sentido le hace ser lo que es»<sup>19</sup>. Según Sciacca hacer ser a lo real lo que es, no es crear la realidad, en el sentido clásico del término, sino desvelar uno de sus sentidos. Para la mente humana, la verdad es siempre un objeto que le es dado y no es puesta por ella. De nuevo, afirma una proposición que podría ser fácilmente incluíble en el sistema idealista, pero con un sentido completamente diverso.

Existen dos sujetos: la mente divina y la mente humana. Las dos mantienen una relación creativa con el objeto, pero esa relación es de diferente naturaleza. La mente divina pone el objeto y la mente humana lo hace real –entendiendo por real la revelación de uno de sus sentidos–. Propiamente, más que conciliar las dos tradiciones, restringe su campo de aplicación. Es decir, Sciacca considera válidas las propuestas del idealismo y del realismo, tal como él las ha recibido, pero para ámbitos distintos de la realidad. Aplica las tesis idealistas a la relación de la mente divina con lo real; las realistas para explicar la consistencia de lo real en relación con el sujeto humano. La relación del sujeto humano con lo real, es el punto más crítico del idealismo. Sciacca lo define en términos de creación, pero es una creación completamente distinta de la acción constructiva que se propone en el sistema idealista. Sciacca habla de una creación limitada, que parte de una realidad ya constituida, no por el sujeto humano, sino por un sujeto divino. Como ya he señalado denomina a esa creación la desvelación del sentido.

Es necesario examinar hasta qué punto es válido continuar llamando idealismo a la propuesta de Sciacca, porque lo específico del idealismo es atribuir la generación del objeto al sujeto humano. Al poner como termino de referencia el sujeto divino, esa afirmación no se puede considerar patrimonio del sistema idealista. Lo específico de un sistema filosófico no es solo el contenido de sus proposiciones sino también su referencia, es decir, a que realidades las aplica.

Se podría decir que permanece en el sistema idealista si se considera que es patrimonio del idealismo admitir algún tipo de creatividad en el sujeto. Así es, desde la perspectiva de Sciacca, porque considera el sujeto del realismo como pura pasividad. En su horizonte interpretativo se consigue, en efecto, una reconociliación porque admite una cierta creatividad en el sujeto humano en relación con el objeto. La creatividad del sujeto humano consiste en dar una actualidad distinta de la que posee al margen de la actividad del sujeto; el sujeto humano no es un mero instrumento pasivo.

Una vez ha explicitado cual es su actitud frente a las tradiciones realistas e idealistas, esbozamos su propia visión de la dialéctica.

## 1.2. La dialéctica de la implicación

Sciacca denomina a su dialéctica como dialéctica de la implicación y de la co-presencia. Veamos cual es el alcance de esas denominaciones.

Presenta su dialéctica como una síntesis y superación de la tradición realista e idealista. El contenido de la primera viene descrito como una exclusión de los contrarios y la segunda como una resolución de los opuestos.

En su concepción de la dialéctica, niega la exclusión de los contrarios porque considera que todo lo real está constituido por elementos relacionales contrarios. Sin embargo, esto no implica la admisión de la dialéctica idealista, donde a la afirmación de la presencia de la contradicción sigue la negación de la identidad propia de cada elemento de la relación. Sciacca sostiene la permanencia de la contrariedad pero sin perderse nunca la identidad específica de cada elemento que entra en la relación. De ese modo, integra algunos postulados del sistema idealista –la presencia de la contrariedad– y del realista –la estabilidad en la propia identidad–.

Articula el principio de contradicción idealista y la identidad propia del realismo por medio del no-ser. No se trata de la nada absoluta, es más bien lo contrario a un ser concreto. Se da siempre una co-presencia de contrarios o, en términos más abstractos, cada ser implica la presencia de su contrario: el no-ser: «El no-ser no está fuera del ser, es su límite esencial. El ser no está fuera del no-ser ya que hace que el sea tensión hacia la plenitud de sí mismo. Por consiguiente mi no-ser esta dentro de mi ser y mi ser no sería sin el no-ser que es su límite»<sup>20</sup>. En este contexto, el no-ser no es la nada, sino un ser con una formalidad distinta con el que está vinculado el ser y que determina su propia finalidad. La identidad de cada elemento de la relación exige la presencia de

su contrario, de modo que la referencia al contrario no acontece después de su propia constitución sino que es esencial para alcanzar la propia identidad: «Si A y B se ponen como dos idénticos, cada uno respecto a sí mismo, se oponen como dos contrarios el uno respecto al otro; y, poniéndose como dos idénticos y oponiéndose como dos contrarios, evidentemente se excluyen. Y, sin embargo, en la vida concreta coexisten, no el uno frente o junto al otro, sino indisolublemente unidos. No decimos que A se hace B y que por esto se niega, sino que A es A y, permaneciendo A, es B; (...) es una síntesis, algo nuevo»<sup>21</sup>.

Con su formulación de la dialéctica Sciacca pretende destacar el carácter relacional de todo lo real y, al mismo tiempo, su dinamismo. Recupera la noción de la dialéctica de Platón. No son dos aspectos yuxtapuestos sino que el dinamismo deriva de la condición relacional de lo real. El término de la relación instauro una tensión; especifica un fin aún no poseído, que reclama la acción para ser efectivamente actualizado. La plenificación de la propia identidad implica el dinamismo. Denomina a este dinamismo duración. De esa manera, destaca que la identidad se mantiene y crece en el proceso, no hay mutación de identidad pero sí movimiento: «es la dialéctica propia de una filosofía de la integralidad. Es propia del ser no inmóvil, que es y permanece esencialmente ser y, por esto, es durar y no devenir; durar del ser y en el ser inmutablemente ser, pero no inmóvilmente ser; inmutabilidad que atestigua la permanencia del ser como ser, y al mismo tiempo su vida y, por esto, su perenne riqueza y su infinita capacidad de enriquecimiento»<sup>22</sup>. La condición relacional de todo lo real no es óbice para la afirmación de la solidez propia sino su garantía: «El ser por otro no es alineación sino límite ontológico que a cada ente finito le garantiza la identidad consigo...»<sup>23</sup>.

El contenido de su dialéctica de la implicación consiste en afirmar el carácter eminentemente tensional de todo lo real. Sciacca encuentra la articulación entre la tradición realista y la idealista en la admisión del carácter finalizado de todo lo real. Es decir lograr la propia identidad exige la acción, pero esa acción no se desarrolla de un modo irracional, fortuito, sino que está regido por una finalidad propia. La clave para reinstaurar la escisión entre el «realismo», que mantiene la consistencia de lo real, y del «idealismo», que prima la importancia de la acción, es una concepción de lo realidad como intrínsecamente finalizada.

Es un lugar común entre los estudiosos de la denominada modernidad, en los que se incluye Sciacca, situar su comienzo histórico en la ruptura con un concepto de ser intrínsecamente finalizado, y el progresivo desarrollo de

un concepto de ser como un hecho bruto, informe, completamente indeterminado. A este diagnóstico del origen de la modernidad, sigue lógicamente una determinada propuesta para su superación; como siempre en la formulación de un problema se anticipa la solución. La vía que con frecuencia se propone es la recuperación de la noción de finalidad, de lo real como intrínsecamente finalizado. En esta línea se puede situar el Magisterio de Juan Pablo II con sus catequesis de la creación en las que hay continuas alusiones al orden intrínseco presente en todo lo creado y el de pensadores, entre los que merece destacar a Spaemann, que propone una recuperación del concepto de naturaleza aristotélica como vía para articular la sutura abierta por Descartes y prolongada en la modernidad entre el mundo de la libertad y el de la naturaleza<sup>24</sup>.

Como hemos mostrado anteriormente Sciacca utiliza términos de varios sistemas filosóficos pero con un sentido distinto del que se les da en esos sistemas. Es interesante seguir el desarrollo de su filosofía para descubrir el significado de cada término y así evitar equívocos. Eso es lo que nos proponemos al desarrollar el contenido de la dialéctica de la implicación cuando lo aplica a distintos ámbitos de la realidad.

Con la dialéctica de la implicación explica dos realidades: la relación esencia y accidentes y el carácter relacional del mundo. Otra aplicación de la dialéctica de la implicación es el principio de causalidad, en el sentido de que la causa permaneciendo causa idéntica consigo misma es una con el efecto sin el cual no podría ser causa. En este caso los elementos contrarios son la causa y el efecto.

Esta aplicación de la dialéctica ayuda a confirmar la noción sciacciana de contrariedad. Se considera contrario todo aquello con lo que se mantiene una relación necesaria porque es necesario para la propia constitución. El aplicarlo a la relación causa-efecto parece un juego lógico, que no aporta nada para explicar la trama del mundo real. Sin embargo, se considera relevante incluirlo porque aclara el concepto de contrario en el sistema sciacciano.

Al aplicar el principio de la dialéctica a la relación *esencia-accidentes*, el autor formula su propia concepción en diálogo con el realismo y el existencialismo: «Sciacca quiere polemizar a fondo (en primer lugar) contra toda ontología de la esencia inmóvil y abstracta en nombre de la unidad integral concreta del ente»<sup>25</sup> y, en segundo lugar, contra la ontología existencialista que enfatiza exclusivamente lo accidental<sup>26</sup>. En la ontología de la esencia inmóvil rige el principio dialéctico de la exclusión de contrarios. Sciacca formula ese principio del siguiente modo: «Es contradictorio que una cosa sea al mismo

tiempo y en las mismas circunstancias lo que es y su contrario; un contrario excluye al otro y cada cosa es idéntica a sí misma»<sup>27</sup>. Dado que la esencia y los accidentes son contrarios, se admite exclusivamente la existencia de la esencia, y los accidentes se relegan a una posición aparente.

Parece que Sciacca realiza una crítica externa al realismo. Es cierto que en el sistema realista rige el principio de no contradicción, pero en ese sistema no se identifica contradictorio con contrario y tampoco se entiende que la esencia y los accidentes sean contradictorios. En la constitución del ente se distinguen dos niveles: el acto de ser y la formalidad. En la formalidad se distinguen las notas esenciales y las accidentales, pero estas últimas no se entienden como ajenas a las notas esenciales sino que son su manifestación particular.

Sciacca presenta el existencialismo como el sistema alternativo al realismo. El existencialismo, al igual que el realismo –tal como es descrito por Sciacca–, considera incompatibles la esencia y los accidentes. Mientras el realismo opta por declarar el carácter real de la esencia; el existencialismo considera como real los accidentes, la pura individualidad sin estar sometida a ningún tipo de racionalidad.

La aplicación de la dialéctica de la implicación permite conciliar las dos tradiciones al mantener la co-presencia real de la esencia y los accidentes: «La esencia no es abstractamente universal, lo es concretamente, es decir, es esta esencia que se existencia a través de estos accidentes»<sup>28</sup>. Los accidentes particularizan la esencia pero, al mismo tiempo, esos accidentes no aparecen como desvinculados de la esencia sino que existe una relación interna porque la esencia se existencia por ellos. Los accidentes proceden de la misma esencia, no son un añadido formal. Por el verbo activo que emplea Sciacca parece que los accidentes tienen su origen en un acto de la esencia. Son una actualización de la esencia, no un añadido formal extrínseco.

La esencia posee una identidad propia, pero esa identidad no es algo que se sitúe más allá del movimiento sino que se mantiene en el devenir. Es decir, el devenir de los accidentes es devenir de la esencia, pero en ese devenir la esencia mantiene su identidad: «Es idéntica a sí misma pero no es fuera o más allá del devenir de los accidentes, que no son fuera o más allá de la identidad de la esencia. Su unidad no anula la distinción: son co-presentes o implicados en la unidad singular que es todo ente»<sup>29</sup>.

Concebir lo real de esta manera implica que para captarlo sea necesario el conocimiento de la esencia en su singularidad: «Captar la pura esencia inteligible, abstrayendo de los accidentes, es una operación lógica, a la que escapa la



auténtica inteligibilidad de lo real, si inteligibilidad significa captar el sentido ontológico del mismo ente real. Ahora bien, este sentido ontológico es la plenitud de un ente, es decir, el ente en su esencia existenciada y en sus accidentes esencializados»<sup>30</sup> De ese modo, se salva la individualidad y la inteligibilidad del existente. La existencia no es una particularidad ininteligible sino expresión de un orden esencial.

En esta manera de concebir la relación entre la esencia y los accidentes se prefigura un tema de importancia decisiva para explicar la relación entre el orden esencial y la acción. El devenir no se yuxtapone al orden esencial sino que este orden se manifiesta en la acción. Si la acción concreta es manifestación de un orden esencial, existe una lógica interna de ese despliegue, es decir, la acción no genera la racionalidad sino que la manifiesta. De nuevo, al igual que en su concepción de la finalidad, propone un modo de entender la racionalidad y la acción que explica la lógica interna que se experimenta en la acción moral.

La aplicación del principio de la dialéctica de la implicación al mundo conlleva que todos los entes son relacionales, de modo que, su verdadera identidad viene determinada por el haz de relaciones que establece cada uno. Sciacca desarrolla esta idea de un modo gráfico en su obra *Acto y ser*: «Pero si se vence la ilusión realística, espacial y material por la que el jardín es una cosa que resulta del conjunto de muchas otras situadas unas junto a otras y el jardín es sentido como unidad de colores, entonces ya no es una cosa exterior, sino una existencia interior, es como mi sentimiento lo hace existir; el jardín, me revela a mí, que lo siento, el ser que yo desvelo de su apariencia. Los colores permanecen contrarios o diversos y cada uno es idéntico a sí mismo pero ya no son el uno junto al otro: la flor amarilla como amarilla, implica la roja, en cuanto roja, etc. y la unidad viene dada por la misma diversidad y oposición. En el espacio espiritual todas las flores están copresentes y una es lo que es en relación dialécticamente a la otra, que es diversa, y viceversa»<sup>31</sup> Sciacca opone el percibir el jardín como un agregado de cosas particulares, a sentirlo como una unidad donde las cosas cobran sentido, precisamente, por su relación con esa unidad. En el fondo, nuestro autor está estableciendo la función de la relación en la constitución de la realidad. Está valorando si la relación define ontológicamente a los entes o es, sencillamente, algo que incide a nivel accidental. Considerar el principio de la dialéctica como un primer principio de su sistema metafísico indica que Sciacca entiende la relación como constitutivo de lo real.

El análisis del contenido, y el estudio de la génesis de la dialéctica de la implicación y la co-presencia nos han permitido conocer las implicaciones metafísicas de este principio en la obra de Sciacca. Schiavone ha sintetizado esa concepción metafísica en seis teoremas:

- «1. La concepción organicista, unitaria, relacional del ser contra todo atomismo ontológico.
2. La tesis del primado de la unidad y de la síntesis.
3. La afirmación del dinamismo estructural de la realidad en la determinación de esta como tensión, desarrollo, contra toda metafísica de la estaticidad.
4. La inteligibilidad y racionalidad de lo real.
5. La superación de las dos posiciones antitéticas: la ontología de la mera esencia y la ontología de la mera existencia con una temática ontológica de la esencia existenciada.
6. La valoración metafísico-eidética de la singularidad contra la vanificación del individuo en lo inefable»<sup>32</sup>.

Creo que la aportación principal de Sciacca se encuentra en su intento de destacar el carácter finalizado de todo lo real. Alcanzar esa formulación desde dos tradiciones que precisamente surgen por la negación de ese principio, ha sido su principal mérito. Las implicaciones metafísicas de admitir ese principio son muy amplias tal como se muestra en la enumeración de Schiavone, entre ellas, merece destacarse el carácter intrínsecamente finalizado de la acción.

La articulación que establece Sciacca entre finalidad y acción se aclara en el estudio del acto de ser, el acto por antonomasia.

## 2. *El concepto de ser*

Sciacca también critica en su concepción del ser la tradición realista y la idealista; propone su sistema como una superación reconciliadora de las dos tradiciones.

En la tradición idealista el ser se concibe como una forma de la mente, como una estructura lógica que precede a la experiencia y la formaliza. En el realismo, tal como lo recibe Sciacca, el concepto de ser se identifica con una noción universalísima, que se obtiene por abstracción a partir de la experiencia: «La ilusión realista partiendo de los datos vulgares (...), proporcionados por la experiencia sensible y mediante el procedimiento de la abstracción (forma) la noción universalísima del ser, como si la percepción de los entes sensibles

y el mismo procedimiento abstractivo no presupusiera ya el ser como idea»<sup>33</sup>. A juicio de Sciacca, la tradición realista admite exclusivamente la existencia de lo sensible y, a partir de lo sensible, por un proceso abstractivo –que consiste en la eliminación de cualquier elemento particular– alcanza un concepto de ser general.

La tradición realista a la que Sciacca se refiere no parece ser la aristotélica, aunque menciona a Aristóteles cuando escribe sobre el realismo. Este último, sin embargo, admite un modo plural de acceder al conocimiento de lo real. No considera el conocimiento del acto de ser como un hecho de experiencia, en el sentido en que es interpretado por Sciacca, sino un conocimiento habitual que precede al conocimiento racional. De nuevo, al igual que en el análisis del concepto de dialéctica del apartado anterior, parece que el pensamiento de Sciacca engarza con los orígenes de la tradición realista. Sin embargo nuestro autor no tuvo un acceso directo a las fuentes de esa tradición y los canales por los que la recibió, aunque conservan el nombre de realistas, cambiaron el sentido originario de muchos de sus términos.

Del mismo modo critica la postura del idealismo: «Seguiríamos siendo víctimas, por una parte de la ilusión idealista, si considerásemos al ser como Idea, una forma de la mente, puesta o creada por ella, ya que atribuiríamos al sujeto aquello que pertenece al objeto o a la Idea»<sup>34</sup>.

La aplicación del principio de la dialéctica al concepto de ser implica que el ser es relativo a la nada. Para comprender el alcance de esta expresión es necesario conocer lo que Sciacca entiende por el concepto de nada. Esta no es la negación absoluta, sino la negación parcial. Se trata de una negación a nivel predicamental. A nivel de hecho se niega la identidad entre el ser y la nada, pero el que no exista una identidad no significa que no exista ningún tipo de relación de otro orden distinto del fáctico.

En su ontología, la vigencia del principio de la dialéctica de la implicación significa que el ser es esencialmente relacional y está internamente finalizado. «Por ser el no-ser el límite esencial del ser, el ser se halla constituido por esencia como ser en desarrollo, en tensión hacia la actuación de su plenitud de ser»<sup>35</sup>.

El fin no sigue a la constitución sino que es elemento esencial. El fin del ser se define como no-ser porque está presente como tendencia del ser aún no actualizada: «La nada es la ausencia de la plenitud de ser pero hay ausencia porque hay presencia»<sup>36</sup>. La plenitud de ser consiste en la actualización completa, es decir, en la posesión del fin lo que equivale a poseer la propia identidad.

El carácter dialéctico del ser implica que está intrínsecamente finalizado y que la índole de ese fin reclama un dinamismo específico del ser que le posibilite alcanzar su identidad en plenitud. De este modo la identidad del ser exige el dinamismo, la acción. Cuando afirma que el ser es acto, Sciacca alude a su carácter dinámico. «El ser es acto y, en cuanto acto es un hacerse y no simplemente algo dado»<sup>37</sup>. Sciacca enfatiza el que se pueda conciliar identidad y dinamismo. La clave de esa articulación está en la definición de la identidad como relativa a un fin. La identidad se mantiene porque el fin permanece firme en todo el proceso. El fin es de tal naturaleza que su cumplimiento exige la acción, una acción no de índole mecánica sino creativa. De este modo, Sciacca encuentra el modo de hacer compatible la creatividad con la existencia de una racionalidad. Conciliación que no alcanzó a formular el idealismo, representado para Sciacca en la figura de su maestro Gentile. Este para afirmar el carácter creativo de la acción, niega la presencia de cualquier elemento permanente que dote al ser de una identidad específica. Sciacca coincidiría con el juicio de Gentile, si solo fuese posible una identidad estructural, porque el mantenimiento de la identidad sería incompatible con el movimiento que siempre introduce discontinuidades a nivel estructural. Sin embargo, el situar la identidad a nivel de fin posibilita la existencia de una sucesión de momentos estructurales diversos.

De nuevo, en la noción de fin se vislumbra una vía para articular racionalidad y acción. Concebir la acción como intrínsecamente finalizada permite encontrar un camino para conciliar la emergencia de novedad en la acción con la presencia de una racionalidad.

Una vez desarrollados los principios metafísicos básicos del sistema de Sciacca entre los que hay que destacar su concepto de ser y su concepción de la dialéctica, pasamos a desarrollar su visión de la antropología.

## B. LA PERSONA

Sciacca advierte que los conceptos básicos a partir de los cuales se construye su visión de la antropología humana están tomados del cristianismo. Esto no quiere decir que esos conceptos no se puedan alcanzar por un conocimiento natural. Únicamente señala que en la historia se han conocido a través del cristianismo. Estos conceptos fundamentales para una antropología del espíritu son: creación, persona, libertad, espíritu y amor<sup>38</sup>. La filosofía anterior al cristianismo era eminentemente cosmológica el punto de partida de toda la reflexión era externo al

hombre, se partía de la naturaleza. Sciacca considera que el cristianismo, como sistema teológico, situó al hombre como centro de la creación. Este nuevo humanismo abrió a la filosofía horizontes y le hizo descubrir que el verdadero problema filosófico es el de la persona humana. El cristianismo rompió con el carácter geocéntrico de los sistemas filosóficos que le precedieron<sup>39</sup>.

Para comprender el alcance de la acción moral hemos seleccionado dos temas que consideramos fundamentales: la unidad de cuerpo y espíritu y el fin de la persona. La explicación que da Sciacca es decisiva para entender cómo la existencia de una racionalidad en la acción moral no es incompatible con la libertad. Que eso sea posible exige, no sólo un modo de desarrollarse la acción, sino también una constitución ontológica de la persona muy precisa. Es más, la arquitectura básica de la filosofía de Sciacca se encuentra en esta descripción de la constitución ontológica de la persona.

Para proceder de un modo lógico en nuestro estudio, antes de adentrarnos en una exposición detallada, es conveniente esbozar a grandes trazos la visión de la persona en Sciacca. Este primer esbozo lo podemos obtener aplicando a la persona los principios ontológicos descritos en el apartado anterior. Proceder de este modo ayudará a comprender lo que anunciábamos al principio del estudio: una determinada visión de la acción moral reclama un universo metafísico. La visión del hombre reclama una visión de Dios y del mundo.

Si tuviésemos que resumir en un principio la ontología de Sciacca el principio más representativo sería el principio de implicación por el que se afirma el carácter relacional o, con más precisión, tensional de toda la realidad. En la persona, al igual que en los demás seres de la naturaleza, se cumple de un modo preeminente ese principio. La guía que hemos escogido para hacer ese primer esbozo de la visión antropológica de Sciacca es, precisamente, la aplicación del principio de la implicación a la persona.

Lo primero que pone de manifiesto la aplicación de este principio es el carácter relacional de la persona. Sciacca extiende la relación no sólo alcanza al nivel predicamental sino esencial. La persona tiene una identidad relacional. Los términos de esa relación son la Idea de ser y un principio subjetivo que no queda del todo especificado. A esta relación se le denomina presencia o intuición: respecto de la Idea de ser la relación se denomina presencia; respecto del principio subjetivo se denomina intuición. Esa presencia e intuición constituyen la interioridad objetiva: «El ser como Idea está presente, como su objeto constitutivo, al espíritu que tiene su intuición fundamental: a este acto primero ontológico le damos el nombre de interioridad objetiva»<sup>40</sup>.

Sciacca emplea dos términos de origen gnoseológico –presencia e intuición– para referirse a la relación del sujeto y de la Idea. Quizá, quiere subrayar el carácter inmediato de la relación y que, de algún modo, los dos términos se reclaman<sup>41</sup>.

La intuición del ser despierta en la persona una dinámica tendencial: todas sus dimensiones quedan focalizadas hacia la Idea. Sciacca denomina a esa dinámica tendencial sentimiento fundamental: «El sentir fundamental es el principio de la subjetividad pura»<sup>42</sup>. Esa dinámica tendencial constituye y da contenido a la persona, a cada una de sus tendencias constitutivas: el sentimiento, el pensamiento y la volición: «(La interioridad) no es posibilidad de sentir, de pensar, o de querer en acto, sino que es sentir-acto, pensar-acto, querer-acto, condición de todos los ulteriores sentires, conocimientos y voliciones»<sup>43</sup>. El sentir, el pensar y el querer no son acciones ciegas sino que poseen una racionalidad interna propia. Sciacca destaca el carácter intrínsecamente articulado de cada uno de estas acciones señalando su carácter de acto. Es decir, contrapone una actividad ciega a una actividad internamente articulada. Esa articulación no es resultado de una estructura formal cerrada sino de la orientación del sujeto hacia la Idea de ser. Esa orientación del sujeto se traduce en la orientación de cada una de sus dimensiones propias hacia esa Idea. Cada potencia tiene su orden propio y un contenido específico pero, al mismo tiempo, esa diversidad no anula la unidad, porque el término final de todas es el mismo. Sciacca expresa el carácter tendencial de esas potencias con la noción de sentimiento: «El existente es unidad de sentir corpóreo, intelectual y volitivo, es decir sentimiento fundamental corpóreo, sentimiento fundamental intelectual y sentimiento fundamental volitivo»<sup>44</sup>.

Es interesante descubrir como Sciacca enlaza con planteamientos muy propios del realismo aristotélico, pero parte siempre de una terminología moderna. En el estudio de su filosofía se descubre a un pensador que lucha por lograr expresar un sistema filosófico que no distorsione su experiencia de la realidad. Al partir de una terminología propiamente moderna, se ve forzado, cuando ese traje no tiene la flexibilidad adecuada, a crear una nueva terminología o aclarar el significado específico que quiere dar a su sistema. Eso hace que a veces su pensamiento resulte un poco hermético y confuso.

Una vez esbozada la visión antropológica de Sciacca nos adentramos en la exposición pormenorizada de las dos cuestiones que consideramos más relevantes para comprender el alcance de la acción moral: la unidad de cuerpo y espíritu y la finalidad de la acción moral.

## 1. *Unidad de cuerpo y espíritu*

A continuación, se analizan dos elementos constitutivos del sujeto humano: el espíritu y el cuerpo. El estudio detallado de estos dos componentes interesa para conocer cómo resuelve Sciacca la articulación de la dimensión espiritual y corporal en el sujeto humano. Sciacca consigue en el plano metafísico superar la ruptura de libertad y racionalidad introducida por el pensamiento moderno. Lo logra con el concepto de finalidad. Ahora veremos cómo resuelve con este mismo concepto la disyuntiva presentada por la filosofía moderna entre la dimensión espiritual y corporal. Para el estudio de la acción moral es importante restablecer la unión entre la dimensión espiritual y corporal porque esta unión funda la integridad de la acción moral y de ella depende que la persona logre la unidad por la acción.

Para construir su visión de la relación entre cuerpo y espíritu, Sciacca parte de las experiencias originarias. Como siempre, su punto de partida es fenomenológico. El hombre se experimenta originariamente como unidad de cuerpo y espíritu. Antes que la experiencia de la distinción, se da la experiencia de la integralidad: «Antes de la distinción entre espíritu y cuerpo, existe un sentimiento más profundo: el sentimiento primario total, el sentimiento inmediato que todo ser humano posee de su totalidad indistinta, de sí mismo como entidad entera»<sup>45</sup>. Es una experiencia primaria, inmediata y compleja, que no es todavía experiencia objetivada o reflexiva<sup>46</sup>.

Sciacca también denomina sintetismo primitivo, a este sentimiento. Este sentimiento originario no es algo psicológico sino que define la estructura ontológica de la persona humana.

Los dos componentes ontológicos básicos de este sentimiento fundamental, que precede a cualquier tipo de objetivación son: la síntesis intelectual y el sentimiento corpóreo. La síntesis intelectual se refiere a la constitución de la parte más espiritual de la persona y el sentimiento corpóreo, a la constitución de la sensibilidad<sup>47</sup>.

### 1.1. Síntesis intelectual

Como hemos dicho en el apartado anterior, la identidad de la persona es relacional. La síntesis intelectual dota a la persona de su identidad. Esta síntesis hace referencia a la unión de dos elementos: la subjetividad y la Idea. En los epígrafes posteriores explicitaremos el sentido que tienen estos conceptos para nuestro autor.

Antes de adentrarnos más en la explicitación de la concepción sciaciana, es muy esclarecedor conocer dónde tiene su origen esta concepción. Sciacca, al igual que en otras ocasiones, se reconoce heredero de la tradición platónico-rosminiana. Rosmini, a juicio de Sciacca, logra conciliar las exigencias del idealismo platónico con las del idealismo moderno. Coincide con el idealismo platónico al admitir el carácter objetivo de la Idea y, con el idealismo moderno al definir el sujeto por referencia a esa Idea. La Idea tiene un carácter objetivo con independencia de su relación con el sujeto, es decir, tiene una constitución determinada. No es, por tanto, un derivado de la actividad del sujeto; jamás se identifica la Idea con la autoconciencia trascendental del idealismo. La tradición moderna está presente en la medida que se afirma que el sujeto está constituido por referencia a la Idea, pero se distancia de ella porque para Sciacca la Idea no es solo a priori lógico sino ontológico<sup>48</sup>: «La luz del ser, aunque sea la posibilidad siempre actuada por la autoconciencia (y en este sentido la posibilidad es siempre actual, pero jamás se halla toda en acto), es decir, aun cuando esté siempre presente en todo acto del espíritu, que viene a ser su especificación, tiene una prioridad lógica, ya que todo acto ulterior la presupone, y una preeminencia ontológica, porque constituye la posibilidad absoluta y suprema y hace que el hombre no quede encerrado en *el límite de sí mismo, ni en los del mundo y de la historia, sino que permanezca constitutivamente abierto a la actualidad absoluta y suprema, al cumplimiento en el acto total y último de la potencialidad infinita del espíritu o de la interioridad objetiva*»<sup>49</sup>.

Una vez explicitada la tradición en la que se inspira nuestro autor, exponemos de un modo más pormenorizado su modo de entender esa síntesis intelectual. Hemos creído conveniente dividir la exposición en tres apartados: el acto de intuición, la interioridad objetiva y la autoconciencia. En el primero se trata el origen de esa relación; el segundo contiene una descripción de lo que se podría denominar el resultado de esa relación y, en el tercero veremos, el conocimiento que tiene el sujeto de su propia constitución.

#### 1.1.1. *El acto de intuición*

Sciacca, en su concepción del acto de intuición, logra articular las exigencias del realismo y del idealismo. Las del primero al afirmar la presencia de una formalidad objetiva al margen de la actividad del sujeto, y las del idealismo, cuando establece esa relación de dependencia entre sujeto-objeto. Cuando Sciacca se define como idealista, quiere decir que, desde una perspectiva



antropológica, el Ser comparece como Idea. Es un idealismo objetivo, y por su carácter objetivo, trascendente en relación con la persona humana.

Aunque mantiene la terminología idealista, claramente, se diferencia de ella porque distingue entre la Idea de ser y el acto de ser. La Idea de ser recibe su contenido del acto de ser y alcanza su actualidad por ser conocida por la mente humana. La actualidad de la Idea consiste en estar presente a la mente. En ese sentido la mente hace ser a la Idea<sup>50</sup>. La formalidad de la Idea proviene del ser, no del acto de intuición, su contenido remite al ser. La Idea, como expresa el propio Sciacca, tiene una objetividad propia al margen de la actividad del sujeto<sup>51</sup>. De este modo, al distinguir entre el nivel formal (de contenido) y el actual puede formular proposiciones que recuerdan al idealismo y al realismo tal como lo recibió Sciacca.

Ese modo de concebir el conocimiento guarda estrecha relación con la tradición aristotélica. Al explicar el modo de proceder el conocimiento, Aristóteles distingue entre el nivel formal y el actual. La formalidad se obtiene a partir del ser real y la actualidad a partir del acto de conocimiento<sup>52</sup>. De nuevo, al intentar articular las dos tradiciones, Sciacca enlaza, sin ser consciente, con las fuentes de la tradición realista.

Sciacca denomina intuición al acto por el que la mente está vinculada a la Idea. La consideración del saber, como un conocimiento intuitivo, es un pilar básico en el sistema sciacciano. Critica, por tanto, el sistema racionalista que establece a la razón como origen de todo saber: «La inteligencia no es discursiva, sino intuitiva. Esto es un punto que permite criticar desde el interior todo el pensamiento moderno desde Descartes hasta nuestros días (...). Es el punto central y más complejo de nuestra propuesta»<sup>53</sup>. Sciacca quiere decir que la indagación que se inicia en la edad moderna sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento encuentra su verdadera solución en un saber pre-racional que es intuitivo y principio de inteligibilidad. Como Sciacca se mueve en un entono marcado por el racionalismo, hace grandes esfuerzos para destacar lo diferencial de su postura. Cuando hace descripciones de las actitudes que despierta la Inteligencia, las contrasta con las actitudes propias de la razón: frente a la disposición de certeza, la de problematizar; frente a la de tender, la curiosidad; frente al agradecimiento, la ambición. Eso no implica que Sciacca rechace la razón sino, tan sólo, que la subordina al conocimiento propio de la inteligencia: «La razón no explica todo el ente, sino que contribuye a explicarlo; por ello está obligada a conocer sus propios límites: la totalidad del hombre, que exige ser explicado en su integralidad, impone su límite a la

razón. Frente a la razón, se despliega enteramente una realidad espiritual, un entero, que no es solamente razón y cuyo conocimiento no es solo racional»<sup>54</sup>. Es característico de un planteamiento idealista rechazar aquel conocimiento que no goce de la claridad de la razón, que obedezca por tanto a una lógica deductiva. Para ellos otro tipo de conocimiento es como oscuro y por tanto de un grado inferior<sup>55</sup>.

La unión con la Idea no es un acto meramente intelectual sino también afectivo. Sciacca se refiere a él como «tendencia afectuosa del ser hacia el ser»<sup>56</sup>. Sciacca emplea el término intuición para expresar esa unión, es una unión integral en la que están implicadas todas las dimensiones de la persona. La actitud originaria ante la propia realidad no es la de problematizarla, sino una actitud originaria de certeza: «Para la inteligencia, el hombre no es un problema, sino una certeza». El conocimiento y el amor que despierta la Inteligencia hacen que nos movamos en un clima de certidumbre. «La inteligencia moral es querer en la luz objetiva de la verdad y, por lo tanto, es el seguro querer, sin dudas ni incertidumbres: en el impulso del amor, ordenado conforme el ser, la voluntad marcha sin tropiezos, segura de sí, dueña de sí»<sup>57</sup>. Por este acto de la Inteligencia, se establece una comunicación con todo lo real. Se crea una atmosfera de empatía con todo ser, en cuanto ser<sup>58</sup>. Coherentemente con este planteamiento, rechaza la definición de hombre como animal racional, porque la racionalidad no es la facultad específica humana<sup>59</sup>.

El acto de intuición es condición de ulteriores actualizaciones, pero eso no implica que, en un principio, sea lo máximamente indeterminado. El acto de intuición tiene una consistencia propia, que progresivamente se va actualizando. Para evitar el peligro de que se vea la intuición como algo indeterminado, Sciacca distingue entre el ser en potencia y la potencia de ser. Por lo primero entiende el ser indeterminado; por lo segundo, el ser que posee una actualidad tal, que se despliega en una multiplicidad de actos. «Por tanto, una cosa es el ser en potencia y otra la potencia de ser, ser en potencia es lo implícito virtual que todavía no es; potencia de ser es el acto, que es, capaz de actualidades ulteriores, es ser (y, como ser, es acto) que tiene la potencia no de pasar al acto como si fuera potencia, sino de actuarse ulteriormente»<sup>60</sup>. Sciacca para explicitar que el acto de intuición tiene un contenido, afirma que la Idea está presente y rechaza el innatismo, porque entiende que el innatismo admite una pura potencia, sin ninguna determinación: «Por lo tanto, más que de inactividad (y menos aún de innatismo) es dado hablar de «presencialidad» de la Idea en la inteligencia, por cuanto esta última indica una toma de posesión,

una advertencia, una connaturalidad (del pensamiento y del objeto primero intuitivo) ya en acto»<sup>61</sup>.

De nuevo, se intuye la idea de finalidad, esta vez, aplicada al sujeto humano. El núcleo ontológico de la persona no es una fuerza ciega, irracional, sino un acto intrínsecamente finalizado<sup>62</sup>. La determinación está presente en su origen. Esa determinación viene configurada por la referencia al Ser. La finalidad configura su formalidad. La referencia al ser no es extrínseca, sino que marca su propia constitución: «El ser no se agrega desde fuera, sino es el sujeto interior del pensamiento»<sup>63</sup>. Otro aspecto que se hace necesario enfatizar es que la identidad de la persona no es una estructura sino un acto: «La identidad personal es un concepto existencial»<sup>64</sup>. La referencia al ser es un acto objetivo. Con el término acto quiere expresar que esa relación es constitutiva, es decir, del mismo modo que el pensar solo existe en simultaneidad con lo pensado, la Inteligencia solo existe por una referencia activa al acto de ser. La referencia es, por tanto, estructural y también activa. Sciacca afirma haberse inspirado en la primacía que concede Gentile al acto; aunque rechaza en la concepción de Gentile su carácter inmanente, precisamente, porque considera que la peculiar formalidad del acto de intuición se explica por la referencia al Ser que le trasciende.

Su recepción de la tradición aristotélica le imposibilita profundizar en su noción de acto, que parece que cumple con las exigencias que establece Sciacca. Para conocer como recibió Sciacca la tradición aristotélica, es muy ilustrativo ver la interpretación que Sciacca hace de la noción aristotélica de acto. Según nuestro autor, Aristóteles no admitiría una realidad siempre actual, al margen del acto puro: «No sería pensable para Aristóteles un intelecto humano siempre actual, es decir, un intelecto acto que intuye el ser (...) en consecuencia, salvo el Acto puro, nada puede ser considerado como acto o como hacerse del acto en su propio desarrollo excluyendo la potencia. Todo movimiento debe ser pensado como pasaje de la potencia o poderes al acto, es decir a la dinamos ya realizada»<sup>65</sup>. Sciacca considera que Aristóteles no admite la existencia de un acto, al margen del acto puro cuyo desarrollo consista en el despliegue de sí mismo, es decir, que la finalidad sea poseída por el mismo acto. En cualquier otro acto distinto del acto puro, el movimiento es un despliegue externo, no emana del propio acto. Según Sciacca, Aristóteles considera los actos distintos del Acto puro como seres en potencia y no como potencias de ser. Aristóteles dice, explícitamente, en su Metafísica que la potencia procede del acto y no es una potencia ciega, sino intrínsecamente finalizada: «Pero el acto es anterior

también en cuanto a la sustancia: en primer lugar, porque las cosas que en el orden de la generación son últimas, en el orden de la forma y la sustancia son primeras: por ejemplo, el adulto es antes que el niño y el hombre antes que el semen; uno posee ya la forma actuada, el otro no. En segundo lugar, es anterior porque todo lo que se genera procede hacia un principio, o sea hacia el fin: pues el fin constituye un principio y el devenir tiene lugar en función del fin. Y el fin es el acto y gracias a él se adquiere también la potencia. En efecto, los animales no ven para poseer la vista, sino que poseen la vista para ver»<sup>66</sup>.

Una vez hemos visto en virtud de qué principio la persona se constituye en un sujeto relacional, pasamos a describir el resultado de esa configuración originaria.

### 1.1.2. *La interioridad objetiva*

Al igual que en otras ocasiones, crea una terminología propia que le permite distinguir su propuesta de las corrientes filosóficas que determinan su horizonte intelectual. Estas son el realismo y el idealismo, como ya se ha visto en otras secciones. Con el término de interioridad objetiva, se nota que quiere realizar una síntesis superadora entre las dos. Con el nombre de interioridad, expresa que el correlato subjetivo del ser como Idea no es una formalidad vacía; crea un espacio humano con un contenido específico. Con el término de objetivo, destaca que esa interioridad tiene como término de referencia una realidad objetiva<sup>67</sup>. De ese modo, se distingue de la tradición realista que, a juicio de Sciacca, no deja espacio para la subjetividad; y de la idealista que considera la subjetividad constituida al margen de cualquier objetividad<sup>68</sup>. Dentro del idealismo, Sciacca critica el psicologismo y el apriorismo<sup>69</sup>. Ambos coinciden en admitir como elementos constitutivos de la mente solo elementos subjetivos; el primero elementos de carácter particular, de carácter psicológico; y el segundo, elementos subjetivos de carácter universal.

Por el acto de intuición queda constituida la interioridad<sup>70</sup>. Sin ese acto la persona dejaría de ser persona: «El hombre es persona por esta capacidad intelectual»<sup>71</sup>. En esa interioridad existe una jerarquía interna. La Inteligencia tiene la primacía; determina el ámbito en el que se desarrollan las otras dimensiones de la persona: «Sin la Inteligencia las otras formas de actividad estarían ciegas»<sup>72</sup>. El conocimiento intuitivo del ser confiere una finalidad a las otras dimensiones de la persona, las orienta hacia el ser.

Cada una de estas tendencias de la persona percibe el ser bajo una formalidad distinta. La Idea de ser, como forma de la inteligencia, es la verdad;

como forma de la voluntad, es el bien; como forma del sentir, lo bello<sup>73</sup>. El acto de intuición no afecta, por tanto, solo a la dimensión cognoscitiva sino a todas las dimensiones de la persona, les orienta hacia el ser<sup>74</sup>. Se puede dar el equívoco de considerar la interioridad como un espacio interior independiente de cualquier factor externo. Nada más lejos del pensamiento de nuestro autor: no solo la interioridad tiene su origen en algo exterior a la propia interioridad, sino que, en el mismo acto de constitución está referida y abierta a toda la realidad. Por medio del acto de intuición la Inteligencia se abre a toda la realidad<sup>75</sup>, conoce la realidad en su profundidad porque la conoce por referencia a su fin: «Y precisamente porque capta los seres y los toma en su verdad a través de la verdad primera que es connatural y presente en ella, es unitiva y totalizadora: los toma en la unidad concreta de sus partes y en su totalidad»<sup>76</sup>.

La primacía de la inteligencia no implica despotismo sino que proporciona el sentido a las otras dimensiones de la persona. Todas las dimensiones de la persona están orientadas, en su origen, hacia el Ser. Por el acto de intuición la persona esta intrínsecamente finalizada, tanto a nivel intelectual como afectivo y estético.

El que la Idea de ser sea el referente de estas dimensiones de la persona hace que su aspiración sea infinita. Esta orientación de todas las dimensiones de la persona hacia lo infinito provoca una tensión entre el elemento finito y el infinito. «Existe una permanente y radical dialéctica entre lo infinito de la Idea y el acto subjetivo que la intuye»<sup>77</sup>. Esa dialéctica es permanente porque el sujeto finito no puede actualizar la infinitud de la Idea. Esa incapacidad del sujeto finito de agotar la infinitud de la Idea, no procede de una deficiencia en los actos del sujeto sino que procede de la imposibilidad de que la suma de actos finitos agote la infinitud<sup>78</sup>. Lo infinito no consiste en la suma de elementos finitos sino que se sitúa en otro orden cualitativo diverso. Sciacca, con esta concepción de lo infinito, se diferencia también de la tradición idealista y de la realista donde lo infinito no es más que la suma de elementos finitos. La caracterización de lo infinito como algo diverso de lo finito, no implica que entre ellos no haya ningún tipo de relación. Es más, la inteligibilidad de lo finito se debe a su orientación a lo infinito, es decir, a su ordenación a un orden superior.

Esa orientación no es estática sino que imprime un dinamismo. La Idea, en cierto modo, formaliza la interioridad objetiva y, al mismo tiempo, dado que no se agota en esa formalización tiene un exceso de actualidad que provoca una actividad en el sujeto<sup>79</sup>. En esa actividad la Idea actúa como causa final<sup>80</sup>.

La finalidad que preside este proceso es la luz del ser. Para expresar que el ser está presente en el sujeto pero al mismo tiempo no es poseído por el sujeto, Sciacca habla de una posibilidad actuada. Es actuada, porque ya existe esa referencia al ser en la misma constitución de la persona. Es posibilidad, porque el ser aún no es poseído por el sujeto, pero al mismo tiempo, el sujeto tiende hacia el ser. En ese sentido, se puede decir que el ser es principio de inteligibilidad, no solo de la estructura ontológica de la persona sino, también, de su acción: «La luz del ser, al ser la posibilidad siempre actuada de la autoconciencia, y en este sentido la posibilidad siempre actual, pero nunca toda en acto, es decir, al estar esencialmente presente en todo acto del espíritu, tiene una prioridad lógica, en cuanto todo acto ulterior la presupone, y una *maggioranza* ontológica, en cuanto constituye la posibilidad absoluta suprema y hace que el hombre no se quede encerrado en sí mismo, en el mundo y en la historia, en el límite de lo creado y de lo finito, sino constitutivamente abierto a la actualidad absoluta o suprema, al cumplimiento en el acto total y último de la potencialidad infinita del espíritu o de la interioridad objetiva»<sup>81</sup>. Aquí, hay una vía para explicar la articulación que se produce, en la acción moral entre necesidad y libertad. Un tipo de racionalidad que emerge en la acción, pero que se presenta bajo la forma de una necesidad distinta de la mecánica. La moralidad quedarla definida, como la racionalidad específica de la acción humana.

En esa actividad hay novedad porque no es una racionalidad mecánica, sino presidida por la causa final. El exceso de formalidad de la Idea permite que en el hombre se dé esa articulación entre determinación e indeterminación. Existe una determinación de tal naturaleza que hace posible la apertura a posteriores actualizaciones. La determinación del acto de intuición es compatible con la indeterminación externa. Parece que Sciacca tiene presente –para rebatirla– la concepción hegeliana, donde está presente la indeterminación, pero a costa de eliminar cualquier elemento constitutivo de la persona<sup>82</sup>.

Sciacca emplea el término vocación para expresar la relación entre la persona y la Idea. En el concepto de vocación se recogen los tres rasgos que hemos comentado de la relación entre el sujeto y la Idea: orientación al infinito, una relación dinámica en la que se genera novedad. El carácter vocacional de la persona no es un mero estado psicológico sino que marca su estructura ontológica<sup>83</sup>. La comprensión cabal de uno mismo se alcanza cuando el hombre conoce su estructura vocacional<sup>84</sup>. La persona es un ser tensionado.

La primera determinación de la interioridad objetiva es la autoconciencia.

### 1.1.3. *La autociencia*

La autoconciencia no es un acto accidental sino un acto interno, constitutivo del acto de intuición: «La primera toma de posesión refleja de la síntesis ontológica primitiva, es la conciencia de sí o autoconciencia, la cual es, por consiguiente su primera determinación o actualización. Todavía se trata de una determinación interior al mismo acto y de una determinación ontológica y no empírica o psicológica»<sup>85</sup>.

Llama juicio sintético primitivo a esta determinación primera. Lo denomina juicio porque sigue a una realidad ya constituida –la interioridad objetiva–; es sintético porque están presentes dos elementos, el sujeto finito y el ser infinito. Precisamente, lo que se conoce es la referencia del elemento finito al infinito, la estructura ontológica originaria<sup>86</sup>.

Sciacca compara el contenido de esta autoconciencia con la concepción idealista donde el individuo se conoce, sin más, como una determinación empírica de la conciencia trascendental, como una manifestación del sujeto trascendental<sup>87</sup>. Lo denomina autoconciencia, porque en la relación con el infinito se configuran todos los rasgos singulares del sujeto: «La autoconciencia no es, por consiguiente, conciencia de existir, como si fuera la determinación empírica o psicológica de un único intelecto universal, de un único sujeto trascendental o de la autoconciencia trascendental; sino que es conciencia de ser-se y de existir-se, es decir, de existir por sí mismo, como subjetividad, y de ser ella misma, en sí misma, como objetividad, que no es la objetividad, como forma universal de los sujetos cognoscentes, sino la objetividad de la Idea»<sup>88</sup>.

La autoconciencia posibilita el que exista un yo. Por la autoconciencia, que es concomitante con el acto de intuición originario, el hombre queda constituido en persona. La autoconciencia es anterior a cualquier tipo de acto racional y forma parte de la estructura ontológica de la persona. Eso implica que, en cada acción del sujeto, se da un conocimiento intuitivo del yo. El sujeto no vive la acción como una realización externa, sino que se conoce como persona implicada; es una acción en la que comparece la persona en su integralidad. Que se dé la autoconciencia quiere decir que se conoce cada acción concreta a la luz de la constitución ontológica de la persona. Es decir, se es consciente de un modo pre-reflexivo de la relación de esa acción con la propia plenitud: «Si todo acto ulterior del sujeto (ulterior a su constitución ontológica) presupone la conciencia de sí, como esta es la integralidad de este último (...), todo acto ulterior comporta la presencia de todo el yo en todo acto suyo»<sup>89</sup>.

Junto al conocimiento del yo, se da un conocimiento de la propia orientación hacia Dios. Es simultáneo el conocimiento de la propia singularidad y el conocimiento de Dios: «En la conciencia primordial interior de mi existir, de mi hallarme existente, se halla ya la conciencia oscura, inicial, de que yo soy, no por mí, sino por Otro y que, por consiguiente, yo soy para el Otro»<sup>90</sup>. El conocimiento que se tiene de Dios lo desarrollaremos en el epígrafe posterior.

La autoconciencia no es un conocimiento reflexivo, sino pre-racional. No se da por tanto la diferenciación de sujeto-objeto. Es una conciencia espontánea. Se conoce, se siente la relación. Para explicar que la conciencia es pre-reflexiva, Sciacca recurre a la etimología del término conciencia. La palabra conciencia proviene del latín *cum-scientia*. El término *scientia* proviene del latín *scire*, que equivale al término castellano de saber. Sciacca distingue dos tipos de conocimientos, el saber y el conocer. El primero se caracteriza por ser un tipo de conocimiento inmediato; el segundo es un conocimiento mediato porque interviene la reflexión<sup>91</sup>. El saber propio de la conciencia es un saber inmediato, que funda todo conocimiento posterior. En este sentido, el conocer supone el saber. El conocimiento mediato supone una unión inmediata con la realidad<sup>92</sup>. La partícula *cum*, que aparece en el término de *cum-scientia*, implica cierta compañía. En el acto de conciencia, el sujeto se conoce acompañado, en el sentido de que esta referido al ser.

De este tipo de conocimiento se tiene plena certeza: «La autoconciencia es un saber en acto o actualidad: subjetivamente es certeza absoluta y objetivamente es verdad primera y, en el orden de la naturaleza, originaria y absoluta, independiente de todo ulterior acto cognoscitivo que venga a especificarla, como de la realidad de toda otra cosa»<sup>93</sup>. Todo acto posterior es especificación del conocimiento originario. El conocimiento posterior no anula el anterior porque cada acto de conocimiento es una profundización de la autoconciencia adquirida.

La autoconciencia es un conocimiento originario. Siempre está en acto porque es un constitutivo ontológico de la persona. Ahora bien, esa autoconciencia no es absoluta, su contenido va creciendo en la acción. En ese sentido la acción especifica la autoconciencia. Precisamente porque en la acción se conoce en el horizonte del acto intelectual primero, se conoce la relación que se establece entre el yo y la Idea de ser y, por tanto, se alcanza un mayor conocimiento de los dos términos de la relación. «El yo en la conciencia de sentir, saber conocer, querer especifica la autoconciencia, es decir el acto sintético y comprensivo de su ser integral y total»<sup>94</sup>. Cuando la relación que se



establece entre el yo y el ser es de donación, la nueva especificación supone un crecimiento de la autoconciencia. Esa donación posibilita un conocimiento en profundidad del yo, de Dios y del mundo en la medida que están implicados en la acción que se realiza<sup>95</sup>. Aquí ya se vislumbra la relación que existe entre acción, verdad y donación que desarrollaremos con más extensión en el tercer capítulo.

Por la autoconciencia, el sujeto es dueño de sus actos<sup>96</sup>. El sujeto actúa en la medida que sus actos son controlados desde sí mismo y no por una instancia ajena. Sciacca considera que, propiamente, sólo es en acto el sujeto dotado de autoconciencia<sup>97</sup>. Sciacca utiliza términos contrastados para explicar en qué consiste ese protagonismo del sujeto en la propia acción: «Sólo la intuición fundamental permite que el yo se capte como presencia en sí mismo, como sujeto y no como cosa, como una vida y no como panorama, como una existencia viviente y no como una representación»<sup>98</sup>. La autoconciencia posibilita la posesión de sí. Como hemos visto anteriormente la autoposesión significa conocer la propia identidad pero no supone ser de un modo absoluto.

Con la autoconciencia terminamos de explicar lo que entiende Sciacca por síntesis intelectual. A continuación pasamos a describir cómo se constituye la sensibilidad humana.

## 1.2. Definición de sentimiento corpóreo

El sentimiento fundamental corpóreo es una de las componentes ontológicas del hombre. Está incluido en el sentimiento total primitivo<sup>99</sup>. El sentimiento total primitivo está compuesto del sentimiento intelectual y del sentimiento corpóreo.

El sentimiento fundamental corpóreo es, al igual que el acto de intuición intelectual, un conocimiento inmediato de carácter no objetivo<sup>100</sup>. En este caso el sujeto se capta como unido a su cuerpo: «Sin que haya identidad, me siento todo uno, espíritu-cuerpo»<sup>101</sup>. Sciacca denomina a este conocimiento sentimiento, para destacar que es un conocimiento inmediato. Lo describe como fundamental, porque, en cierto modo, es un acto originario, del que derivan los demás. Sciacca considera que en el sujeto humano hay dos conocimientos fundamentales: uno es el acto de intuición por el que el sujeto se conoce referido al ser y otro el sentimiento corpóreo, por el que se capta como unido a su cuerpo. Entre los dos hay una relación de connaturalidad<sup>102</sup>. El sentimiento fundamental, del mismo modo que sucedía con el sentimiento intelectual, es

un conocimiento de carácter pre-reflexivo<sup>103</sup>. Consiste en advertir; es un sentir que siento. Este tipo de conocimiento es posible por la especificidad de la corporalidad humana, el cuerpo humano está unido substancialmente a un espíritu. «Por lo tanto, el sentir que se siente no pertenece al sentimiento corpóreo, sino al orden del *intelligere*; en efecto, es acto de conciencia, autoconciencia. El hombre aprende su cuerpo con la inteligencia objetiva (y, por consiguiente, con el acto intelectual al que está presente la Idea del ser), es decir, con un acto que trasciende el puro sentir. La unión del espíritu y del cuerpo hace que este último no sea solamente sentido sino también aprendido»<sup>104</sup>. Si faltase este conocimiento sensitivo del cuerpo, este no podría formar una unidad substancial con el sujeto humano. «Si faltara esta percepción intelectual inmanente del sentimiento animal, el yo, el sujeto, dejarla ipso facto de ser la unidad que es y de ser como es. El hombre ya no sentiría una unidad sino una dualidad, no ya un espíritu encarnado, sino un cuerpo y un espíritu, de la misma manera que, aun percibiéndolo, no siente que forma una unidad con cualquier otro cuerpo que no sea el suyo»<sup>105</sup>.

La unidad entre la dimensión espiritual y la corporal se manifiesta también en que la unión intuitiva de la persona con la Idea también se manifiesta en la orientación de la sensibilidad humana. Del mismo modo que la Idea determinaba el fin en el sujeto y, como consecuencia, imprimía una racionalidad propia en el desarrollo del sujeto, también la Idea marca el fin de la sensibilidad. Esa finalización de la sensibilidad y de las demás tendencias hacia la Idea posibilita que el sujeto humano dirija todas sus acciones al cumplimiento de su fin. Su ley de actuación no viene configurada por las relaciones que hay en el mundo, su guía no es externa sino interna. En la acción, ya sea sensible, racional o afectiva, la luz con la que se conoce la propia ley de actuación se debe a la orientación del sujeto a la Idea. Esa ley es la que se manifiesta en su actuación en el mundo: «La Idea, luz de la inteligencia y ley de la voluntad, hace que la criatura espiritual, a través del sentimiento y de las sensaciones secundarias (que también son vehículo de espiritualidad), llame y retiene en torno a sí lo real, para sentirlo, modificarlo, conocerlo y dirigirlo así al fin para el que ha sido creado»<sup>106</sup>.

«El sujeto humano es un sujeto, principio conjunto de animalidad y de espíritu, es decir, es un animal espiritual». No hay una yuxtaposición del elemento corporal al espiritual, sino que se espiritualiza el cuerpo. Por ese motivo, Sciacca afirma que hay que hablar simultáneamente de *encarnación del espíritu y en-espiritualización del cuerpo*<sup>107</sup>. La sensibilidad de la persona es

una sensibilidad humana radicalmente distinta de la sensibilidad animal: «El hombre siente como siente cualquier otro animal; pero la suya es sensibilidad humana. En el hombre, que no es sólo cuerpo, sino también espíritu, la sensación no es como la de un animal, sino que es sensación de un animal espiritual. Luego nunca se podrán reducir las sensaciones del hombre a las de los animales, en cuanto toda sensación suya es humana, es decir, de un ente que es cuerpo y espíritu. En otros términos, la energía vital y corpórea lleva siempre –aun en su grado mínimo– el sello de la actividad espiritual»<sup>108</sup> Todo sentimiento presupone la intuición originaria de la Idea, es decir, el sentimiento fundamental. Eso explica el que lo sensible sea a su vez manifestación de la constitución originaria de la persona y manifestación, por tanto, de un orden invisible.

La primera manifestación de la espiritualización de la sensibilidad humana es la apertura al mundo en su totalidad. El conocimiento sensitivo no está sesgado por los mecanismos instintivos, sino que tiene esa indeterminación que le permite captar los distintos matices de la realidad. Al sentir el cuerpo, se siente el mundo; el cuerpo es comunicación con el mundo. Sciacca denomina experiencia vital a esa vivencia originaria del mundo. No es una apertura a un aspecto parcial del mundo sino al mundo en su totalidad.

Una vez expuesta la estructura ontológica de la persona, creemos que es importante destacar la unidad originaria de la persona. La Idea opera una unificación en todos los niveles de existencia del sujeto humano y por ella el estado inicial del hombre es de paz y de armonía consigo mismo: «El sentimiento total primitivo y su interna inclusión que es el sentimiento fundamental corpóreo, ponen en evidencia que el hombre es inicialmente paz y armonía consigo, como integralidad de Sí mismo»<sup>109</sup>. Sciacca considera un error concluir, a partir de la experiencia de los conflictos que se presentan entre cuerpo y espíritu, que el cuerpo y el espíritu sean dos elementos irreconciliables porque eso contradice la experiencia del sentimiento fundamental.

La unidad del acto espiritual es posible porque todas las tendencias de las personas están orientadas al mismo fin. «Por lo tanto, el sujeto humano es unidad substancial: unidad del sentir en el sentimiento fundamental; unidad del pensamiento en la inteligencia de la verdad y en el conocimiento racional: unidad de la voluntad, cada uno de los cuales expresa una forma del ser, por lo que todos convergen hacia el Ser, Valor absoluto, que es principio y fin de todos los valores»<sup>110</sup>. En todas las tendencias humanas late esa aspiración de reflejar con toda su profundidad el Ser: «Todas las formas de actividad, en toda

su particular actuación, llevan la aspiración de su adecuación al sentimiento fundamental del ser infinito; es decir, tienden a resolver el problema del equilibrio total del hombre (su integralidad) y su cumplimiento». La espiritualidad humana comprende todas las formas de actividad: «El espíritu comprende todas las formas de la actividad del hombre, incluso el sentir y, por lo tanto, no es la sola inteligencia, que, sin embargo, es la luz de toda actividad espiritual y por ello el principio constitutivo de todas las formas de ella»<sup>111</sup>.

Se pueden distinguir tres niveles de ordenación. No son órdenes yuxtapuestos sino jerárquicos y se implican mutuamente. La primera ordenación es de la Idea al ser, la segunda del existente a la Idea y la tercera del mundo al existente. Por la interna implicación de los tres niveles, el existente está orientado al ser por mediación de la Idea; y el mundo, está referido al ser por la mediación del existente. «Así, por una parte, el existente creado dirige la Idea hacia lo real, porque él ha sido creado para vivir y personalizarse en el mundo, que es y existe para él y para sus fines; y, por otra, la Idea, cuya exigencia esencial de cumplimiento se colma en el Ser, dirige al existente desde el mundo al Ser y hace que su exigencia sea también exigencia del mismo existente, su aspiración suprema y su fin esencial»<sup>112</sup>.

## 2. *El fin de la persona*

El hombre es una síntesis de finito e infinito. No es una yuxtaposición sino una síntesis porque lo finito encuentra su sentido en la orientación a lo infinito. Todas las dimensiones humanas por el acto intuitivo fundamental, están focalizadas hacia la trascendencia. Por ese motivo, toda actividad suya tiene un sentido infinito. Ningún acto queda al margen de ese fin último de la persona.

En el hombre se da un desequilibrio porque es incapaz de adecuar con actos finitos su fin infinito. La persona humana, por la relación que mantiene con la Idea, es infinita capacidad de pensar, de sentir, de querer y no puede, por tanto, satisfacer esas capacidades en el orden temporal porque ningún acto adecúa el ser infinito. Cuando Sciacca emplea el término desequilibrio, significa que el hombre no puede cumplir en el orden temporal su fin propio. Eso no implica que el hombre sea una realidad absurda sino que su fin lo alcanza en un orden trascendente. La adecuación de todas esas capacidades no es posible en el orden temporal. «Uno de los elementos que ontológicamente lo constituyen, tiende a una finalidad, presente en todas las demás, que no es actuable en lo temporal. Por lo tanto, es natural tal elemento de su ser, pero

no es natural (es decir, actuable en el curso natural de su vida) la realización a la que aspira: por ello, ese elemento que el hombre posee por naturaleza hace que el hombre no sea sólo naturaleza, y que esta sea, digamos así, transnaturalizada, es decir, dirigida hacia un fin que no es dado cumplir en la naturaleza ni en el curso histórico de la vida»<sup>113</sup>.

Esta aspiración a lo infinito provoca en el hombre una dinámica de posesión-tensión. Es decir, toda posición alcanzada no es definitiva sino que está abierta a ulteriores realizaciones: «Toda tensión se dirige hacia una posesión; toda posesión da nacimiento a una nueva tensión; no hay determinación particular que pueda contener y agotar la potencia de la voluntad y la energía del espíritu»<sup>114</sup>.

El fin de la persona trasciende a la propia persona. Constituirse como persona es una condición necesaria para que la persona alcance su fin, pero el fin propio de la persona supera el propio plan de acción. «El dinamismo de sus actividades, que tiende a la realización de la persona, es urgido y guiado desde el comienzo por el fin supremo que el hombre no puede alcanzar si no se hace persona, pero que trasciende la formación de su persona y es su cumplimiento querido y final»<sup>115</sup>. Existe una inadecuación entre los actos finitos del existente y su aspiración a lo infinito. Esa inadecuación no es la última palabra sobre el existente porque el hombre recibe como un don su adecuación, su culminación como persona. Sciacca interpreta, de un modo muy distinto al del idealismo, la experiencia de la propia contradicción. El proceso de la propia realización no está guiado por un movimiento de contradicción. El momento posterior no procede por la negación del anterior, sino que es un proceso que, más que por vía de negación, procede por vía de afirmación. El proceso está presidido por una finalidad. El momento presente es inadecuado a la plenitud de la persona pero, en ese momento, se anuncia la plenitud hacia la que se orienta. Esa orientación da indicios de que la inadecuación es temporal, es un mero instrumento de un proceso que se conoce como racional, presidido por una finalidad. «La contradicción es siempre provisional y por ello no es, conforme creía Hegel, el principio del pensamiento y de lo real –la ley del ser– sino el instrumento de que se vale el espíritu para actuar su propia adecuación»<sup>116</sup>. La experiencia de la propia inadecuación es signo de que el hombre está destinado a una finalidad superior.

El fin de la persona es la autoconciencia absoluta. Como hemos expuesto en el capítulo anterior, la autoconciencia es el primer acto de la interioridad objetiva. Sin embargo, ese acto es la primera determinación de la autoconciencia-

cia. Posteriormente, por la acción esa autoconciencia inicial se va enriqueciendo. En la medida en que el sujeto actúa, se conoce más a si mismo porque, en la acción, va desvelando su propio sentido. La autoconciencia, que se quiere lograr, no es una autoconciencia abstracta, sino la inteligencia de la propia concreción: «El existente se esfuerza por captarse enteramente en un acto de inteligencia, en el cual el sea el ser que es; pide a la inteligencia, la inteligencia de su ser viviente y no el abstracto concepto del hombre a la razón; pide la inteligencia de su vida, no su exangüe representación»<sup>117</sup>.

La autoconciencia en Sciacca no hay que interpretarla como una acción del intelecto, sino que es un acto integral, de pleno conocimiento y un amor absoluto. Es un acto integral de vida: «La plenitud a que aspira no es de ninguna manera estaticidad, sino plenitud de su vida, actualidad en acto, que es precisamente plenitud de vida y además tensión. Querer identificar la esencia de la plenitud absoluta con la estaticidad es un paralogismo»<sup>118</sup>.

Sin embargo, como la persona tiene como fin la unión con la Idea y esa unión no es posible en el orden temporal, la autoconciencia no puede lograrse sólo a partir de la acción humana: «La autoconciencia no es la interioridad objetiva ni la agota; la autoconciencia se integra en actos ulteriores, hasta el punto y hora en que de serle permitido, se actúe totalmente en un acto absoluto, es decir, como autoconciencia total, actuadora en este caso de la interioridad objetiva o del acto primero. Pero si esta es la aspiración primera y última de la autoconciencia, siempre presente incluso implícitamente en cada uno de sus actos, si es su posibilidad suprema y condicionante de todas las otras, es también la posibilidad imposible de ser actuada por sí misma, cualesquiera que sean las síntesis ulteriores que ella pueda actuar»<sup>119</sup>. De nuevo, como en ocasiones anteriores, Sciacca define el contenido de sus términos por oposición a la teoría hegeliana. En el caso de la autoconciencia, deja bien claro que la autoconciencia absoluta no se logra únicamente por la acción humana. La principal razón que da es que el ser infinito no procede de la suma de actos finitos sino que se sitúa en otro orden cualitativamente superior.

La aspiración de la persona es alcanzar la autoconciencia absoluta; pero esa plena autoconciencia sólo la puede alcanzar, si de algún modo hay una intervención divina: «(...) el cumplimiento de la Idea infinita, cuyo ser propio es el Ser infinito creador (...) su esencial exigencia de cumplimiento solo puede ser apagada por el Ser o por el Existente absoluto»<sup>120</sup>. Esa exigencia de cumplimiento consiste en ser plenamente actualizada por un sujeto. Por otros textos, se sabe que esa plena actualización consiste en que el sujeto finito, por

la luz divina, adquiere una autoconciencia absoluta. Cuando tratemos el tema de Dios, explicaremos, con más detalle, en qué consiste esa relación.

Esa plenitud de vida consiste en la unión con el ser infinito: «La actuación del acto primero, que es el acto intelectual o intuición fundamental del ser, siempre especificado y nunca enteramente en el orden natural, puede lograr su completa actualización y ser acto en acto solamente cuando le es dado su correspondiente, que es el Ser real absoluto»<sup>121</sup>. Esa unión, es recibida como un don. Se posee el ser infinito pero no porque se haya alcanzado por las propias fuerzas, sino porque el mismo ser infinito, de algún modo desconocido, se ha entregado. De este modo, la posesión del ser infinito no nos sitúa en una situación de superioridad porque esa posesión es precisamente un regalo del Dios infinito: «Pero de esta última perfección para conseguir la cual se empeña durante su entera vida, no es el la causa inmanente. El hombre no puede darse a sí mismo a Dios; Dios, Si quiere, se da a él, como el correspondiente de la latitud infinita del espíritu. o, de otra manera, no puede ver el Ser real infinito, si el Ser o Dios no se brinda a la visión de la luz de la verdad de su inteligencia, que es la infinita apertura del espíritu, su infinita potencia jamás totalmente actuada, si Dios mismo no actúa su plenitud, no hace de ella todo el acto de sí misma»<sup>122</sup>.

Ese conocimiento máximo conduce a un mayor conocimiento de su carácter creado: «El grado más elevado de la conciencia de sí coincide con el mayor grado de conciencia de esta nuestra dependencia creatural; y es entonces cuando la interioridad objetiva revela su esencial vocación teística y la autoconciencia se revela en su forma teológica»<sup>123</sup>. Sciacca no concibe ese conocimiento sólo como un conocimiento intelectual, sino como un conocimiento en que está presente el amor, lo denomina la caridad fundamental. Como todo amor, para que alcance su plenitud tiene que ser un amor correspondido. Esa correspondencia se vive como un don. El que el hombre alcance su finalidad es un don de Dios: «Y esa participación es la que orienta al hombre, ente finito, hacia el Ser, como su última finalidad, que él no puede actuar realizar sin la ayuda gratuita del mismo Ser, ayuda que el hombre puede esperar, pero no exigir necesariamente»<sup>124</sup>.

Sciacca considera que el cuerpo forma parte de esa plenitud. Es un tema que es necesario enfatizar porque en la tradición platónica, en la que Sciacca se inspira, el cuerpo no está presente en el fin último de la persona. Sciacca defendió con fuerza la importancia de la corporalidad sobre todo para hacerlo compatible con el dogma cristiano de la resurrección.

Para conocer el papel que juega el cuerpo en la plenitud de la persona, es muy ilustrativo conocer su concepción de la muerte. Como ya hemos explicado en el primer capítulo, Sciacca define la muerte como la ruptura del sentimiento fundamental corpóreo y del sentimiento intelectual-volitivo<sup>125</sup>. Se produce una separación del sentimiento fundamental corpóreo y del intelectual volitivo. Esa separación se produce porque desaparece el sentimiento fundamental corpóreo, acto por el cual el sujeto se percibía unido a un cuerpo. Permanece el sentimiento intelectual, es decir, el acto por el que está unido a la Idea<sup>126</sup>. La persona es consciente de esa separación. Propiamente lo que muere es el cuerpo pero no la persona, ya que, su constitutivo formal –la conciencia– sobrevive a la muerte. Cuando Sciacca emplea el término conciencia, no se refiere a la conciencia subjetiva sino a la conciencia objetiva, a la constitución ontológica de la persona.

La muerte es un acto protagonizado por la persona. Es un acto de su trayectoria vital: «Puesto que el espíritu trasciende todo acto suyo o especificación, trasciende también aquel acto que es la muerte de su cuerpo, en la cual esta esencialmente interesado (...) la muerte es un acto de vida consciente; por lo tanto, el trasciende también el acto de vida que es la muerte misma. En consecuencia, la conciencia es ulterior a la muerte»<sup>127</sup>.

Sciacca, claramente, destaca como en la muerte el espíritu sobrevive al cuerpo. Quizá para oponer su opinión al concepto naturalista de muerte en el que el hombre queda reducido al orden natural. Sciacca critica el concepto de muerte que tienen aquellos que reducen al hombre a la vida, es decir al orden natural: Spinoza, los románticos, Schopenhauer y Hegel<sup>128</sup>.

Tal como describe la muerte, parece que esta es necesaria para que la persona alcance su fin: la muerte crea las condiciones para una existencia más allá de la temporalidad<sup>129</sup>. La perpetuidad temporal impediría el que la persona alcanzase su plenitud: «El acto del existente genera el tiempo existencial, interior o duración, emergente del acto mismo que jamás agota su actualidad... en consecuencia, la actuación plena del espíritu no es cuestión de tiempo; se pone más allá del, del curso natural de la vida, aunque esta fuese inagotable»<sup>130</sup> si no fuese así «estaría condenado a la perpetua incompletitud de sí mismo, es decir a una vida en contradicción con la esencia de su existencia. La perpetuidad temporal sería su verdadera condena a muerte»<sup>131</sup>.

«La muerte es condición de la actuación total de la autoconciencia»<sup>132</sup>, por tanto de la plenitud de la persona, porque esta consiste precisamente en esa autoconciencia plena. Tal como señala Cavaciuti, el tema de la muerte:



«Es visto por Sciacca en la línea platónica, es decir, la muerte como paso al verdadero plano ontológico, que el hombre en su vida temporal apenas ha intuito»<sup>133</sup>. El espíritu tiene un fin no natural, sólo con la muerte del cuerpo alcanza ese fin «la plenitud de la visión divina»<sup>134</sup>. La plenitud de la persona, que en otros textos se cifraba en la autoconciencia, se describe ahora como visión divina, quizá porque la persona sólo cuando conoce a Dios, se conoce a sí misma.

El cuerpo, tal como está en la vida terrenal, es un obstáculo para que el hombre actualice su plenitud. La plenitud humana consiste en un acto infinito y el hombre en unión con su cuerpo solo puede realizar actos finitos. Ahora bien la plenitud humana, es la plenitud del hombre en su integralidad por tanto sería más acorde con la naturaleza de la persona el que en su plenitud se diese una unión de cuerpo y espíritu. Sciacca, de este modo, deja abierta la coherencia del dogma cristiano de la resurrección de la carne con la constitución propia de la persona: «Se presenta el problema de una posible reconstitución de la unión sustancial a fin de que se actué la plenitud del hombre entero (espíritu y cuerpo)»<sup>135</sup>.

Sería incoherente con su defensa de la integralidad humana, el que cifrase la plenitud de la persona solo en su espiritualidad: «En el caso de Sciacca no se trata, en modo alguno, de la inmortalidad del alma en el sentido del alma separada del platonismo. Aquí se trata del morir que acaece a todo hombre concreto, de toda carne en el sentido bíblico. Cuando se habla del espíritu se implica el cuerpo o, mejor la carne y cuando se habla del cuerpo se implica el espíritu pues ambos no son sino co-presentes. Por eso queda siempre abierta la posibilidad, una vez producido el morir, de la real inmortalidad del cuerpo, disuelto en el polvo por ahora y la completa inmortalidad del espíritu junto con el cuerpo suyo»<sup>136</sup>.

El análisis de la estructura ontológica de la persona remite al estudio de Dios. No es una referencia extrínseca sino que la propia constitución de la persona y el logro de su culminación remite a Dios.

### C. DIOS

En este epígrafe vamos a analizar cual es el concepto de Dios que Sciacca elaboró a partir del análisis de la acción moral. En un primer momento, exponremos el trayecto que Sciacca tuvo que recorrer para llegar a la noción de

Trascendencia y elaborar una prueba racional de la existencia de Dios. Posteriormente, nos detendremos en analizar el contenido de ese concepto de Dios, para descubrir cuáles son las cualidades divinas que destaca Sciacca y por último precisaremos la relación que tiene Dios con los seres creados.

### 1. *En busca de la trascendencia*

El camino que tuvo que recorrer Sciacca para alcanzar un conocimiento de la Trascendencia fue largo. Su primer conocimiento de la Trascendencia fue a partir de la fe. Durante tiempo vivió esa dicotomía entre lo que creía y las conclusiones inmanentistas de su reflexión filosófica. Al principio, suscribió la posición de Blondel que defendía la apertura del hombre a la trascendencia sólo desde la fe sin una sólida base racional<sup>137</sup>. Sciacca, sin embargo, al profundizar en la constitución de la persona, sin abandonar en ningún momento la argumentación de orden racional, encuentra la vía para abrir el hombre a la trascendencia: «La trascendencia está ya presente en la misma estructura metafísica del espíritu humano»<sup>138</sup>. El punto de partida de esa investigación es la acción moral. Los momentos principales de ese proceso se pueden condensar en torno a la influencia de cuatro pensadores: Gentile, Aliotta, Blondel y Rosmini.

Considera que dentro del pensamiento moderno la corriente que desemboca con más fluidez en la trascendencia es el actualismo. «El actualismo de Gentile, por su fecundísimo principio de la autoconciencia, es la única forma de idealismo que puede desembocar en un espiritualismo absoluto ¿Es posible, partiendo de la filosofía del acto puro y utilizando las conquistas del espiritualismo de Platón a Rosmini, verificar el actualismo en una forma de espiritualismo que, reafirmando con mayor conocimiento el principio de la creatividad del espíritu, precisamente por esto, no pueda no admitir la existencia de Dios?»<sup>139</sup>. La creatividad del acto moral fuerza a Sciacca a buscar un fundamento creativo de la acción humana. En la filosofía de Gentile encuentra la clave para alcanzar la trascendencia desde la experiencia de la acción. En la acción, según Gentile, el sujeto siempre se capta en su relación dialéctica con el objeto. No hay precedencia del sujeto sobre el objeto, sino que el sujeto adquiere su propia autoconciencia por referencia al objeto. De este modo el sujeto se trasciende en la propia acción: «La autoconciencia como interioridad absoluta es autotrascendencia»<sup>140</sup>.

El siguiente paso viene marcado por la figura de Aliotta. Aliotta concibe la realidad como una pluralidad de sujetos dinámicamente relacionados que

aspiran a la unidad, a vivir en una realidad armónica y dinámica. La función del hombre consiste en lograr por su acción la aspiración a la unidad presente en el mundo. Para realizar esa unidad no es suficiente la elaboración de una teoría que dé razón de todos los hechos del universo sino que es necesario el lograr una unidad vivida. Dios es precisamente esa armonía, permanentemente creadora a la que el hombre aspira. De Aliotta toma el contenido del concepto de Dios y la exigencia de una trascendencia para el logro de la unidad a la que aspira la persona humana<sup>141</sup>.

Con Blondel descubre como la trascendencia emerge desde la interioridad: «Un método de inmanencia exactamente seguido hasta el fondo, nos abre infaliblemente al deseo, al reconocimiento de lo que rebasa nuestra inmanencia natural»<sup>142</sup>. Sciacca considera a Blondel<sup>143</sup> como el más grande pensador católico de la época contemporánea. Blondel tiene una fuerte preocupación apologética y se propone encontrar un nuevo método, que desde los presupuestos y la experiencia del hombre contemporáneo abra una vía de acceso a Dios: «Aun conservando toda la doctrina católica, como sistema dogmático y como práctica religiosa, es necesario encontrar un nuevo método que proporcione una completa sistematización del saber, idónea para reconducir el hombre moderno a Dios»<sup>144</sup>.

Sciacca considera que el principal contenido de esa interioridad es la Idea, entendida tal como la aprendió de Rosmini. Es precisamente a partir de la descripción de las cualidades de la Idea, como llega a la noción de trascendencia. Como hemos visto en el apartado anterior, Sciacca considera que la Idea es infinita. Pero esa infinitud el no la entiende como indefinición, es decir, como negación de todo lo finito. La infinitud tiene un contenido positivo, se distingue de lo finito porque se sitúa en un orden cualitativo superior. La Idea es trascendente. Sciacca considera por tanto, que por la profundización en el acto de autoconciencia, se alcanza el conocimiento de la trascendencia.

La vía para acceder a Dios no es por la negación de la consistencia humana, es decir, a partir de la nada como propone Heidegger y Sartre sino a partir de los valores que se conocen en la persona humana<sup>145</sup>. La orientación hacia Dios no es una finalidad extrínseca sino una finalidad intrínseca que determina la propia constitución: «Yo también poseo una finalidad, que no se me agrega extrínsecamente desde fuera, sino que es intrínseca a mi propio ser: por el hecho de no ser por mí mismo, soy por Otro, y soy para ese Otro, que no es el azar, ni la evolución»<sup>146</sup>. Esa orientación hacia Dios no determina una nece-

sidad externa sino que se establece una relación personal: «Estoy vinculado a una destinación, no a una necesidad natural»<sup>147</sup>.

Tal como hemos mostrado en el primer capítulo la argumentación racional que construye para demostrar la existencia de Dios parte de la existencia de la Idea<sup>148</sup>. Es una prueba que parte de la interioridad humana. No es una prueba psicológica sino ontológica porque la interioridad humana tiene una consistencia objetiva. Sciacca considera que esta es la prueba por antonomasia de la existencia de Dios: «Su característica es ser intrínseca al dinamismo del espíritu y a la dialéctica interna de toda forma de actividad espiritual»<sup>149</sup>. Precisamente el pensamiento moderno al negar una consistencia a la interioridad humana, suprime la posibilidad de acceder a partir del sujeto humano a algo trascendente: «El pensamiento moderno, que ha terminado por identificar la metafísica con la gnoseología, el espíritu con la razón y el ser con lo real natural, por su gnoseologismo y naturalismo, debía necesariamente concluir la imposibilidad de probar la existencia de Dios y la negación de la metafísica como saber filosófico»<sup>150</sup>.

Da la impresión de que Sciacca demuestra la existencia de Dios por vía de la verdad, pero si se entiende verdad e Inteligencia en el sentido clásico del término, la conclusión lógica de la prueba sería afirmar solo la existencia de una Inteligencia suprema. Sin embargo, la conclusión de la demostración es la afirmación de una verdad creadora. Para que esa conclusión se siga de la argumentación precedente, los términos verdad y mente tienen que tener un contenido o una función específica: la inteligencia divina al conocer la verdad crea, porque la verdad o la Idea es precisamente el constitutivo formal de la persona, que es propiamente lo único que existe. Por tanto, en el sistema sciaciano, el conocer divino es equivalente al de acción creadora y son términos sinónimos Inteligencia y verdad creadora. En su propia sistemática la prueba de la verdad concluye, en efecto, en la afirmación de una verdad creadora<sup>151</sup>.

Tal como hemos visto el término que acuña Sciacca para expresar la relación de la Idea con el existente es el de presencia, en contraposición a la noción de trascendencia y de inmanencia<sup>152</sup>. No emplea el término de trascendencia porque ese término puede tener la connotación de lo absolutamente otro y por tanto completamente ajeno a lo finito. Con el término de presencia, significa que hay cierta relación interior pero que al mismo tiempo no se agota en esa relación.

## 2. *El concepto de Dios*

Una vez elaborada la prueba racional de la existencia de Dios. Se trata de ver cuál es el contenido de esos conceptos. Se trata de descubrir a que concepto de Dios se refiere Sciacca.

En un principio critica el Dios del tomismo, porque considera que el punto de partida para el conocimiento de Dios en la tradición tomista se sitúa en la naturaleza y no en la persona. Santo Tomas, en su concepción filosófica de Dios, se apoya más en la filosofía griega –donde no hay cabida para el concepto de creación y está todo presidido por la necesidad– que en la tradición cristiana. Sciacca quiere subrayar el carácter activo y vivo de Dios: «El concepto de Dios como Absoluto entendido en el sentido cristiano, no es la Totalidad estática, sino la actividad que es toda en cada acto suyo»<sup>153</sup>. Destaca en Dios su carácter creador, porque solo Dios como creador es el fundamento de una acción humana creativa<sup>154</sup>.

La creación la concibe como una acción continua de Dios: «(Dios) es voluntad volente que quiere bien, ama el mundo no creado por El de una vez para siempre, sino que perennemente crea»<sup>155</sup>. En el conocimiento de Dios también subraya su carácter activo: «Dios es omnisciente, no porque lo sepa todo ab aeterno sino porque en todo y en cada acto creativo es toda su sabiduría sin que se realice nunca en un solo acto definitivo. Si se concibe del primer modo, la providencia coincide con la necesidad y no hay espacio para la Gracia»<sup>156</sup>. La actividad creadora de Dios se extiende también a la materia<sup>157</sup>.

Este modo de concebir la creatividad en Dios abre una vía para explicar la creatividad en la acción humana y al mismo tiempo su racionalidad; si la persona se constituye por referencia a un Dios que permanentemente crea, parece consecuente con ese planteamiento que la permanencia de esa relación se manifieste en una acción que es experimentada por el sujeto humano como creativa, pero, al mismo tiempo, cargada de racionalidad, de una necesidad. Es decir, la experiencia de la acción moral como creativa y, al mismo tiempo necesaria, solo encuentra una explicación adecuada, en un concepto de Dios como permanentemente creador.

La creación es un acto de libertad y de amor. En la creación se da esa simultaneidad de verdad, libertad y amor. Esa unión en el origen de los tres trascendentales, quizá explica el que, luego en la acción humana –que se concibe como respuesta a la vocación– se de la unión de la verdad, la libertad y el amor.

Cada persona es creada de un modo absolutamente singular: «Es una creación original y no el connotado contingente o la envoltura accidental caída de un molde o de un modelo único e impersonal (...). Todo existente es creación original en todo y por todo su ser y, por lo tanto, en cuanto esencia y en cuanto existencia»<sup>158</sup>. Si no se admite que la persona ha sido creada, no se puede fundamentar la singularidad humana<sup>159</sup>. «Solo el principio de creación vuelve comprensible y racionalmente justificable al hombre como persona»<sup>160</sup>. La creación la define como el acto por el cual la Inteligencia capta la Idea.

La relación con Dios no está presente sólo en el origen, sino también al final como causa final. La relación con Dios no establece sólo un orden estático, sino que también introduce un dinamismo en lo real: «Existe una participación inicial y una participación final del ente inteligente creado de y para la verdad creante»<sup>161</sup>. La acción es precisamente el medio por el que el sujeto humano logrará ese fin. La referencia a Dios preside el desarrollo teleológico de la persona: «Nuestro deber consiste, precisamente, en rescatar al hombre de lo empírico para reconquistarlo en lo Absoluto, dirigirlo hacia la vida en el Ser, donde está inicialmente inserto y hacia donde teleológicamente tiende»<sup>162</sup>.

Sciacca considera que el concepto de creación no proviene de la Revelación sino que se puede deducir racionalmente: «El hecho que (el principio de creación) se tome de los textos sagrados, inspirados o revelados, no afecta ni a la universalidad del problema metafísico, en cuanto concierne no al principio sino al modo de concebirlo (...)ni introduce una verdad de orden no racional en cuanto(...), la creatio ex nihilo es un dato asumido por la filosofía y un argumento interno a ella de modo que prueba que el mundo no puede ser eterno y ofrece las razones de su ser creado por el Principio»<sup>163</sup>. Parece que Sciacca confunde dos cuestiones la creación ex nihilo y la eternidad del mundo.

A partir de la experiencia de la vocación al amor, también se puede mostrar la conveniencia de la existencia de un Dios amoroso y, por tanto, la coherencia del Dios cristiano con la estructura de la persona humana: «El Dios del cristianismo no es solamente el Ser o el Absoluto; es Persona y Amor y, por lo tanto, Voluntad creadora y, en cuanto Creador, Padre; y la paternidad le confiere ya un sentido profundo de espiritualidad, del que carecen los conceptos de Causa primera, de Orden superior, de Razón' absoluta»<sup>164</sup>. La Encarnación también se muestra sumamente conveniente porque de ese modo el hombre, que sólo puede amar lo corpóreo-espiritual, puede amar también a Dios. De ese modo, la relación con Dios no es sencillamente de respeto o de temor sino de amor: «El Dios cristiano no es, por consiguiente, el Ser o lo Absoluto de la

pura razón', es el Dios amado en cuanto encarnado: es la Verdad, el Amor, el Bien, el Ser y todos los valores positivos en modo eminente, pero todos encarnados, que adquirieron forma sensible y se personalización»<sup>165</sup>.

### 3. *Participación por la Idea del ser de Dios*

Por el conocimiento de la Idea se participa del ser de Dios: «La mente capta la Idea en toda su infinitud, no es exacto decir que la mente participa de la Idea (en cierto modo la posee toda): de participación se debe hablar en relación con el Ser: en realidad la mente, propiamente porque posee la Idea, participa del ser»<sup>166</sup>.

Sciacca critica el ontologismo. El ontologismo destruye la singularidad humana porque identifica la esencia humana con la substancia divina y, por tanto, considera la diferencia entre Dios y el hombre como pura apariencia. Sciacca precisamente para no caer en el ontologismo, no admite una intuición directa de Dios porque, tal como el concibe la intuición, admitir que el sujeto humano tiene una intuición de Dios sin una mediación de la Idea, implicaría que el ser del hombre se identifica con el ser de Dios. Por este motivo, subraya que el ser divino no se intuye, sino que se participa de Él.

Del carácter creado del hombre, se sigue a nivel ontológico, la participación del ser de Dios y, a nivel lógico, el carácter analógico del ser.

Con la noción de analogía combate el dualismo y la univocidad. En el primero, se establece una contraposición entre el Ser y la materia, en el segundo, se concibe lo finito sin ninguna entidad propia, como una despotenciación del mismo ser. En la metafísica creacionista sí que se admite que el ser finito es algo nuevo: «Solo la metafísica creacionista puede poner autónomamente el ser de lo finito en su concreción individual y total y el ser, principio absoluto, en su autosuficiencia. Además solo ella instaura en el orden metafísico-ontológico, la dialéctica Ser-seres dejando fuera la Nada que, sin embargo, permanece como limitación de los entes finitos»<sup>167</sup>. La creación posibilita la consistencia de los entes finitos<sup>168</sup>. El ser relativos no anula su consistencia, sino que la posibilita. Los conceptos de consistencia y relatividad son básicos para conocer el modo de ser específico del sujeto humano. La consistencia aplicada al sujeto humano significa autonomía e identidad propia, distinta de la del sujeto trascendente. La relatividad específica de esa consistencia se da precisamente por una relación peculiar que el sujeto humano mantiene con Dios. Por tanto, la relación no es algo derivado sino originario. Sciacca utiliza

estos dos conceptos para explicar la racionalidad específica de la acción humana. El participar de otro ser no es una limitación para el ser finito porque esa es su constitución ontológica

Esa relatividad de los seres a Dios no implica el que a su vez Dios sea relativo a las criaturas. En este pensamiento hay una clara evolución de Sciacca, porque, en sus primeros escritos, sostiene la relatividad de Dios en relación con las criaturas<sup>169</sup>

Donde queda más clara la concepción sciacciana sobre la participación es en su dialogo con Lavelle<sup>170</sup>.

En las cartas donde se recogen estas disputas, rechaza explícitamente el panteísmo del que algunos le acusaban basándose en su concepción de la idea de ser como infinita. Aclara que considera la Idea infinita no porque sea Dios, sino porque tiene una capacidad ilimitada de producir nuevos conocimientos. Infinito quiere decir que no se agota en lo finito. Sciacca, por tanto, rechaza tanto la univocidad como la equivocidad en la concepción del ser<sup>171</sup>.

La participación del ser de Dios también explica que el conocimiento de Dios sea por connaturalidad. Por la inteligencia, se tiene un saber intuitivo de Dios como Persona. Este conocimiento no se alcanza por medio de la razón, sino que se mueve dentro del conocimiento propio de las personas, un conocimiento por connaturalidad: «La inteligencia es teológica, no sólo por dirigirse por esencia al Ser (según escribe Schleiermacher, la religión es «el sentido y el gusto de lo infinito») sino también, en este otro sentido: aun sin intentar comprenderlo y explicarlo en su esencia (estas tentaciones son propias de la razón), antes bien, respetándolo amorosamente en lo que es, sabe penetrar en el misterio y vivirlo en cuanto misterio, con el cual establece vínculos interiores»<sup>172</sup>.

La relación con Dios penetra a toda la persona: «El hombre es un ente finito constitucionalmente trans-puesto, puesto más allá de toda situación y de la situación primaria de ser en el mundo, solo actuado por el Infinito y no solo en su vida intelectual, sino también en la vida sensible, emocional y voluntaria, hasta el punto de que la participación del ser lo envuelve por entero y otorga a todo acto suyo una aspiración infinita, que trasciende siempre el límite de cualquier realización aislada y de su conjunto»<sup>173</sup>.

Con la exposición de las cualidades de Dios hemos terminado de exponer el contenido del universo ontológico que reclama la experiencia de la acción moral. A modo de síntesis, se podría decir que la acción moral reclama una ontología de la implicación, una constitución ontológica de la persona por su relación con la Idea y por último un Dios eminentemente creativo.



Sciacca se propone elaborar una ontología que sea acorde con la experiencia moral, es decir, que pueda dar razón de su obligatoriedad y de su libertad. Considera que la metafísica que se ha elaborado en las distintas tradiciones filosóficas parte exclusivamente de la naturaleza y no da, por tanto, una explicación adecuada de la realidad humana. Esta crítica a la metafísica y el intento de incluir a la persona dentro del mundo físico no es algo original del pensamiento sciacciano sino que era un lugar común entre los filósofos contemporáneos. En cierto modo era una vivencia cultural tras la experiencia de la Guerra, cuando se sufrió la ausencia de puntos de referencia estables.

Al igual que otros testigos de la crisis de la modernidad, Sciacca intuye que la solución se encuentra en recuperar la noción de finalidad. Encuentra la herramienta filosófica para construirlo en el sistema rosminiano: en la Idea de ser. Tanto su ontología, su antropología como su visión de Dios son un desarrollo de este principio.

En el desarrollo de estos conceptos se percibe, tal como hemos comentado en otros capítulos, una comprensión muy deficiente de la tradición realista hasta el punto de entenderla como una relegación de cualquier actividad del sujeto. Esta crítica afecta al núcleo del sistema sciacciano porque Sciacca pretende presentar su filosofía como una síntesis del idealismo y del realismo. Tiene como interlocutores permanentes a estas dos tradiciones. Sin embargo sus conclusiones finales no se distancian tanto de los planteamientos originarios del realismo. Su comprensión del idealismo tampoco es del todo ortodoxa, con frecuencia emplea terminología idealista pero dándole un significado distinto al que tiene en ese sistema.

Los contenidos de su ontología, antropología y Teodicea son muy semejantes a los desarrollados en los pensadores incluidos bajo el movimiento del espiritualismo italiano y el personalismo trances. Se puede decir que Sciacca va elaborando sus obras en el diálogo con estos autores. Su aportación principal, más que de innovación es la de facilitar una amplia perspectiva de la filosofía de su tiempo.

1. «Quien se limita a describirse, no dice de sí ni de su ser; no atestigua, sino que se oculta en lo fenoménico. El verdadero discurso sobre el existente no puede ser, por consiguiente sino ontológico, pronunciamiento sobre el ser (M. SCIACCA, *El hombre, este desequilibrado*, cit., p.33).
2. «La profundización crítica de esta *posición* (se refiere al idealismo) obliga a no cerrarse acriticamente (dogmáticamente) en ella, en cuanto el análisis de la estructura lleva implícito, y desde su interior lo impone el problema metafísico de su génesis; por tanto toda forma de actividad humana y la estructura propia de cada una de ellas (el hombre en la unidad esencial, existencial e integral de su estructura) contiene elementos indicativos y demostrativos de su génesis» (M. SCIACCA, *La interioridad objetiva*, cit., p. 41). En este enfoque del método filosófico coincide con el planteamiento filosófico de Varisco y Martinetti, pensadores italianos de principio de siglo que se inscriben en la corriente denominada idealismo crítico. Ambos critican el planteamiento empirista y proponen abrir la experiencia a la ontología (cfr. M. SCIACCA, *Dios y la religión en la filosofía actual*, cit., p. 84). Sciacca en el primer capítulo de su obra *Filosofía e Metafísica*, Brescia 1950, justifica la existencia de una perspectiva metafísica (cfr. M. SCIACCA, *Filosofía e Metafísica*, cit., p. 84).
3. En esa crítica que realiza del desarrollo de la *Metafísica* coincide con el planteamiento de Heidegger. Este pensador se propuso elaborar una nueva metafísica del ser distinta de la desarrollada en la tradición europea. En esta tradición, a juicio de Heidegger, se había cosificado el ser hasta el punto de eliminar cualquier signo de actividad: el ser entendido como acción había caído en un profundo olvido. Considera que la vía para acceder al ser parte del hombre, porque en la persona humana es donde se manifiesta el ser. El punto de partida de su reflexión es la existencia auténtica que tiene como punto de referencia, la nada, el no-ente. Precisamente, en esa relación se descubre el carácter de pura actividad del ser. Sciacca coincide con Heidegger en su proyecto de construir una nueva metafísica a partir de la existencia humana porque, hasta ese momento, las metafísicas que se han construido parten de la naturaleza. Sin embargo, discrepa en la descripción que realiza Heidegger del ser como una actividad pura. Sciacca considera que Heidegger no es capaz de admitir una lógica interna al ser porque identifica racionalidad con la racionalidad mecanicista moderna (cfr. M. SCIACCA, *Historia de la filosofía*, cit., p. 634).
4. Sciacca considera a Kant como el primer precedente de esta nueva visión de la metafísica: Sciacca no comparte las críticas de quienes consideran que Kant ha destruido la metafísica. Por el contrario piensa que Kant ha demostrado que es imposible construir una metafísica a partir de la Razón. Sciacca comparte esta postura porque considera que la Razón es incapaz de captar los seres a nivel existencial. Sólo con la Inteligencia, facultad distinta de la razón se puede captar las realidades metafísicas. Más adelante veremos el significado de la Inteligencia en el pensamiento de Sciacca: «Se advierte cuan imprecisas e inexactas son las afirmaciones

de que Kant ha eliminado la metafísica, ha destruido la metafísica del ser, etc. El cometido de Kant es, por el contrario, a través de la crítica del dogmatismo, vencer el escepticismo e instaurar sobre nuevas bases la metafísica. Es exacto, pues, decir que Kant critica una metafísica, pero con el fin de defender la metafísica. Que lo haya logrado o no es cosa distinta» (M. SCIACCA, *Historia de la filosofía*, cit., p. 410).

5. La concepción antropológica liberal llegó a conformar una cultura: la cultura de la modernidad que entró en crisis a principios de siglo. Los orígenes de esa crisis se pueden remontar a la misma formulación de los principios liberales, en la medida que, en esos principios, se exaltaba la libertad del individuo y se relegaba al olvido cualquier tipo de responsabilidad. El germen de muerte de esa cultura anidaba ya en sus presupuestos. En el cenit de la vida de Hegel se oyen las primeras voces proféticas de la crisis, a la que se unen a final de siglo un buen grupo de intelectuales que adelantaron en sus escritos lo que fue conciencia general en Europa al terminar la Gran guerra. Al ser una crisis cultural, una crisis de los puntos de referencia con los cuales se interpretaba la propia vida, esta se experimenta, sobre todo, como una pérdida de sentido, como un tornarse ininteligible el mundo habitual. Se convierte en ordinario ese sentimiento que se reserva en época de esplendor a los marginados de: «No sentirse en casa en el mundo interpretado» (M. RILKE, *Elegías de Duino*, Barcelona 1984, Primera elegía v. 12-13). Se producía una paradoja; frente al desarrollo científico y tecnológico, al que el liberalismo había unido una prometedora plenitud de cada individuo, el hombre no experimentaba el optimismo sino la angustia de no encontrar un sentido humano a ese proceso: «Una desorientación pavorosa se ha apoderado de la conciencia europea tanto durante la primera postguerra como durante la otra (...): muchas cosas, creídas intangibles, se han visto caer; es grande el vacío en torno al hombre» (M. SCIACCA, *Dios y la religión en la filosofía actual*, Barcelona 1952, p. 16). Esta contradicción o antihumanismo inherente al liberalismo sólo fue percibido cuando históricamente se mostró su incapacidad de cumplir lo que con tanta arrogancia antes había prometido. Había despertado ilusiones por alcanzar una utopía, gracias al progreso espontáneo de la misma historia, donde el ideal de libertad se cumpliría. Esa ilusión se trastocó en profunda decepción tras la primera guerra mundial. El sentimiento de decepción fue la percepción humana de la insuficiencia de la cultura basada en los principios liberales. Aunque la decepción tenga un contenido negativo también tiene su aspecto positivo en la medida en que la decepción es manifestación de que la persona esta llamada a algo superior, tiene una aspiración que no ve reflejada en el modo de organización cultural presente. Permanece la aspiración humana pero carece del mundo cultural que la haga viable.
6. M. SCIACCA, *La hora de Cristo*, cit., p. 103.
7. SCIACCA, *Acto y ser*, cit., p. 86.
8. Sciacca publicó dos obras de carácter escolástico en las que expone su visión de la filosofía moderna: *Studi sulla Filosofia medioevale e moderna*, Roma 1938 y *Il Pensiero moderno: revisioni critiche e ricerche storiche*, Brescia 1949.
9. A. CATURELLI, *Metafísica de la integralidad*, vol. I, cit., p. 9.
10. Su conocimiento de la tradición neotomista data de principio de los años 30, como recoge en su autobiografía: «Leí con atención casi todos los escritos teóricos y las discusiones publicadas en la Revista de filosofía neoescolástica, además de las obras de sus mejores colaboradores. Las críticas dirigidas contra el idealismo hicieron sobre mi cierto efecto y sirvieron no poco para conmover mi fe idealista e inmanentista. Me convenció menos, digámoslo así, la parte positiva de los escritores de Milán. A la adhesión a sus críticas contra el idealismo no correspondió en nada una pareja adhesión a la filosofía neoescolástica. No me sentía ya idealista ortodoxo, pero tampoco estaba cerca del pensamiento tomista» (M. SCIACCA, *Mi itinerario a Cristo*, cit., p. 53). En su obra *La filosofía hoy*, al hablar de la escuela neotomista de la Universidad de Milán hace una distinción entre la primera y segunda generación de neotomistas. Parece que en su etapa de juventud entro en contacto con la primera generación que se caracterizaba por mantener una postura un tanto intransigente

con el pensamiento moderno: «Los Neoescolásticos, digámoslo así, de la primera generación, casi todos eclesiásticos y por consiguiente educados en los seminarios, tienen una formación tomista constituida con anterioridad a su encuentro directo con el pensamiento moderno (y, en general, no-tomista), por lo que siempre lo ven desde fuera, como algo que les es extraño y que hay que juzgar según el metro rígido del tomismo; en cambio, los de la segunda generación, formados casi todos en Universidades estatales y por maestros laicos, han tenido un contacto directo con la filosofía moderna, y, mediante su crítica interna, han llegado al tomismo o se han servido de algunas de sus tesis para construir su punto de vista, que inserta en la tradición exigencias y problemas nuevos, cuya solución buscan en armonía con un tomismo renovado y no visto solamente en su aspecto aristotélico» (M. SCIACCA, *La filosofía hoy*, vol. II, cit., p. 337).

11. El proceso de abandono de la dimensión existencial del ser está descrito con detalle en el libro de GILSON, *El ser y los filósofos*. Es significativo el siguiente texto: «La influencia de Suárez en el desarrollo de la metafísica moderna ha sido mucho más profunda y extensa de lo que comúnmente se piensa. Naturalmente ha alcanzado en primer lugar a los filósofos escolásticos del siglo XVII, que tan escasos lectores encuentran hoy día, aunque han ejercido una influencia notable en el desarrollo del pensamiento metafísico. A través de ellos, Suárez se ha hecho responsable de la expansión de una metafísica de las esencias que profesa la desatención de las existencias como irrelevante para su propio objeto. Esto es lo más notable, pues, después de todo, el mismo Suárez jamás ha descartado las existencias como irrelevantes para la especulación metafísica; pero había identificado las existencias con las esencias actuales, de modo que es excusable que sus discípulos decidieran excluir de la metafísica la existencia» (E. GILSON, *El ser y los filósofos*, Pamplona 1996, p. 165).
12. A. CATURELLI, *La metafísica de la integralidad*, vol. II, cit., p. 25.
13. Al explicar el *espiritualismo* italiano, precedente del *espiritualismo* cristiano, Sciacca destaca como el objetivo de ese movimiento era abrir la tradición moderna a la trascendencia. La fuente de inspiración la encuentran en la tradición platónica-agustiniana: «No se trata de condenar en bloque el pensamiento moderno, sino de repensarlo dentro del pensamiento tradicional. En un siglo en que manda el presupuesto gnoseológico, los filósofos italianos tratan de construir una filosofía del ser que satisfaga al mismo tiempo las exigencias de una gnoseología intransigente. Es un vigoroso renacimiento del agustinismo y del platonismo cristiano, que suplanta al empirismo y al sensismo del siglo escéptico y antimetafísico» (M. SCIACCA, *Historia de la Filosofía*, cit., p. 521).
14. Cfr. M. SCIACCA, *Atto ed essere*, cit., p. 122.
15. M. SCIACCA, *La interioridad objetiva*, cit., p. 22.
16. «Para el Idealismo trascendente, la realidad es la Idea (la verdad en el sentido ontológico), pero la Idea es objeto del pensamiento y, como tal, tiene una realidad en sí, independientemente de nuestro pensar: el pensamiento no crea sino intuye la Idea; para el Idealismo trascendental, en cambio, la realidad es la Idea, pero la Idea es immanente al pensamiento y por el creada; es, como tal, a priori (no procede de la experiencia), siendo válida solo en el mundo de la experiencia: su realidad se identifica con la realidad del pensamiento y del mundo y, por tanto, no es trascendente al pensamiento ni al mundo» (M. SCIACCA, *Historia de la Filosofía*, cit., p. 442).
17. Cfr. M. SCIACCA, *Atto ed essere*, cit., p. 46.
18. «Certamente, non dobbiamo dimenticarci di noi stessi che siamo presenti all'atto con cui concepiamo una realtà fuori della mente, altrimenti il concepire stesso resta fuori dell'atto del concepire: ma da ciò non consegue che la presenza di noi all'atto di concepire la realtà significhi crearla» (M. SCIACCA, *Atto ed essere*, cit., p. 108).
19. «Il pensiero la scopre nel suo significato in ella sua verità e, in questo senso la fa essere quello che è» (M. SCIACCA, *Atto ed essere*, cit., p. 108).
20. A. CATURELLI, *Metafísica de la integralidad*, vol. II, cit., p. 1.

21. «Se A e B Si pongono dome due identici ciascuno rispetto a se stesso, si oppongono come due contrari l'uno rispetto all'altro; e ponendosi come due identici e opponendosi come due contrari, evidentemente si escludono. Eppure nella vita concreta coesistono, non l'uno di fronte o accanto all'altro, ma l'uno nell'altro, indissolubilmente uniti. Non diciamo che A diviene B e perciò sin nega, ma che A è A e, restando A, è B; (...) è una sintesi, qualcosa di nuovo» (M. SCIACCA, *Atto ed essere*, cit., p. 24).
22. «E la dialettica di una filosofia dell'integralità, propria dell'essere non immobile, che è e perenne essenzialmente essere e perciò è durare e non divenire: durare dell'essere e nell'essere, immutabilmente ma non immobilmente essere; immutabilità che attesta la permanenza dell'essere come tale e nello stesso tempo la sua vita: perciò la sua perenne ricchezza e la sua infinita capacità di arricchimento» (M. SCIACCA, *Atto ed essere*, cit., p. 24-25).
23. A. CATURELLI, *Metafisica de la integralidad*, vol. II, cit., p. 53.
24. «Además, será necesaria una profunda reflexión, sobre la historia del pensamiento que comienza con el concepto de naturaleza, de *physis*. Hoy en día se ha convertido en un lugar común, incluso entre teólogos católicos, oponer el concepto de persona al concepto de naturaleza y cuestionar, por ejemplo, la relevancia moral del concepto de naturaleza. Esta es sólo una de las formas en que aparece actualmente el mencionado dualismo. Antiguamente la teoría del hombre formaba parte de la Filosofía de la Naturaleza, sin que por ello fuera una antropología naturalista. Y no lo era porque el concepto de naturaleza no era naturalista. La naturaleza, según Aristóteles, no era precisamente la pura exterioridad» (R. SPAEMANN, *Lo natural y lo racional*, Madrid 1989, p. 30).
25. M. SCHIAVONE, *L'idealismo di M.F. Sciacca come sviluppo del rosminianismo*, Milano 1957, p. 24.
26. Gilson describe en términos muy parecidos a los de Sciacca la situación de la filosofía en ese momento, como una oposición entre esencia y existencia. Los dos pensadores coinciden en el diagnóstico de la situación, su propuesta diverge por la tradición en la que se inspiran; Gilson en el tomismo y Sciacca en el rosminianismo (cfr. E. GILSON, *El ser y los filósofos*, cit., cap. 3).
27. «E contraddittorio che una cosa sia nello stesso tempo e nelle stesse circostanze quello che è e il suo contrario; un contrario esclude l'altro e ogni cosa è identica a se stessa» (M. SCIACCA, *Atto ed essere*, cit., p. 25).
28. «L'essenza è universale concretamente e non astrattamente, cioè è questa essenza che si esistenza attraverso questi accidenti» (M. SCIACCA, *Atto ed essere*, cit., p. 26).
29. «L' essenza è identica a sé stessa (ogni essere, infatti, è sé stesso), ma non è fuori o al di là dell'identità dell'essenza. La loro unità non annulla la distinzione: essenza e accidenti sono compresenti e implicati in quella unità singolare che è ogni ente» (M. SCIACCA, *Atto ed essere*, cit., p. 26).
30. «Cogliere la pura essenza intelligibile astraendo dagli accidenti è una operazione lógica, alla quale sfugge l'auténtica intelligibilità del reale, se l'intelligibilità significa coglierne il senso ontológico, che è la pienezza di un ente, cioè l'ente nella sua essenza esistenziata e nei suoi accidenti essenziati» (M. SCIACCA, *Atto ed essere*, cit., p. 27).
31. «Ma se si vince l'illusione realistica spaziale materiale, per la quale un giardino è una cosa che risulta dall'insieme di tante l'una accanto all'altra, e lì giardino è sentito come unità di colori, non è più una cosa esteriore, ma un'esistenza interiore, è come il mio sentimento lo fa esistere; esso, a me che lo sento, rivela l'essere, che io disvelo, della sua apparenza. I colori permangono contrari o diversi e ciascuno identico a se stesso, ma non sono più l'uno accanto all'altro: quel fiore fiallo, come giallo, implica quel fiore rosso, come rosso, ecc., e l'unità è data dalla stessa diversità ed opposizione. Nell spazio spirituale tutti quei fiori sono compresenti in l'uno è quello che è in relazione (dialetticamente) all'altro, che è diverso e viceversa...» (M. SCIACCA, *Atto ed essere*, cit., p. 28).
32. M. SCHIAVONE, *L'idealismo di M.F. Sciacca come sviluppo del rosminianismo*, cit., p. 26.
33. M. SCIACCA, *Atto ed essere*, cit., p. 28.

34. «Saremmo ancora vittime dell'illusione idealistica, se considerassimo l'essere come Idea una forma della mente, da essa posta o creata, in quanto attribuiremmo al soggetto ciò che è dell'oggetto o dell'Idea» (M. SCIACCA, *Atto ed essere*, cit., p. 31).
35. «L'essere il non-essere, il limite essenziale dell'essere fa l'essere costituito per sua essenza come essere in farsi, teso all'attuazione del suo essere pieno» (M. SCIACCA, *Atto ed essere*, cit., p. 29).
36. M. SCIACCA, *Atto ed essere*, cit., p. 33.
37. A. CATURELLI, *Metafisica de la integralidad*, vol. II, cit., p. 27.
38. Sciacca reconoce que esos términos ya se pueden encontrar en la Filosofía griega pero tenían un sentido completamente distinto: «Si comparamos los conceptos dichos (se refiere a esos cuatro) con los que corresponden al pensamiento griego, aunque fuera el de Platón y Aristóteles, se evidencia como en el Cristianismo significan ya otra cosa o ya mucho más y contienen mayor riqueza, aún prescindiendo de su sentido teológico».
39. «El cristianismo ha abierto a la filosofía nuevos horizontes y le hizo descubrir (o por lo menos le dio de ello una conciencia clara y profunda) que su verdadero problema es el hombre; que ella es antropocéntrica más que geocéntrica (o cosmológica), como es la filosofía griega y sobre todo la aristotélica; y que por lo tanto, su problema central es el del hombre y el de su destinación» (M. SCIACCA, *El hombre, este desequilibrado*, cit., p. 173).
40. «L'essere come Idea, presenza; oggetto costitutivo dello spirito che ne ha l'intuito fondamentale: atto primo ontologico a cui diamo il nome d'interiorità oggettiva» (M. SCIACCA, *Atto ed essere*, cit., p. 35).
41. «La síntesis ontológica primitiva es acto de conciencia de la presencia de un objeto interior de contenido infinito» (M. SCIACCA, *Atto ed essere*, cit., p. 22).
42. «Il sentire fondamentale è il principio della soggettività pura; fondamentale dell'essere è il principio dell'oggettività pura; loro unità concreta, la sintesi ontologica primitiva» (M. SCIACCA, *Atto ed essere*, cit., p. 36).
43. «(L'interiorità) non è possibilità di sentire pensare volere, n'è di sentire pensare volere in atto, ma è sentire-atto, pensare-atto e volere-atto, condizione di ogni altro sentiré, conoscere, volere» (M. SCIACCA, *Atto ed essere*, cit., p. 35).
44. «L'esistente (...) é unità di sentire corporeo, intelletivo e volitivo, è anche di sentimento fondamentale intelletivo e sentimento fondamentale volitivo...» (M. SCIACCA, *Atto ed essere*, cit., p. 36).
45. M. SCIACCA, *El hombre, este desequilibrado*, cit., p. 95.
46. *Ibidem*.
47. Marcel al hablar de la constitución ontológica de la persona también distingue una parte corporal y otra espiritual. Como veremos a lo largo de este apartado la concepción de Sciacca guarda estrechas semejanzas con las de Marcel: «La existencia es la misteriosa inserción del ser en el ser; es encarnación (sentimiento de mi cuerpo y unión con el mundo externo mediante la sensación) e invocación, o sea relación con el Ser mediante la participación» (cita literal de Marcel en M. SCIACCA, *La Filosofía hoy*, vol. I, cit., p. 397. Sciacca no facilita la referencia bibliográfica).
48. «L'istanza critica che l'idealismo antico pone al moderno è quella dell'oggettività dell'Idea, che è poi l'oggettività dell'essere nella forma di oggetto o verità del pensiero; d'altra parte, l'istanza critica che l'idealismo moderno pone a quello antico è quella dell'insopprimibilità del pensiero senza del quale non c'è verità» (M. SCIACCA, *Atto ed essere*, cit., p. 126).
49. M. SCIACCA, *La Filosofía hoy*, cit., p. 446. Sciacca en esta concepción de la Idea de ser como elemento no sólo lógico sino también ontológico se reconoce heredero de Rosmini: «Con admitir el innatismo del elemento formal, Rosmini está ya fuera del empirismo y del idealismo. Está fuera del empirismo porque ha demostrado, haciendo suya la solución kantiana, que en el conocimiento hay un elemento a priori; está fuera del kantismo y del idealismo porque su elemento a priori no es subjetivo, sino objetivo, objetivo por esencia, aunque tenga también un significado y un valor funcional» (M. SCIACCA, *Historia de la Filosofía*, cit., p. 526-527).

50. «La presenzialità è proprio dell'Idea anche in un altro significato, cioè come immanente alla sua stessa natura di atto: come atto, essa non è innata, virtuale, ma è appunto presente alla mente: le è anzi essenziale la presenza alla mente, senza la quale non sarebbe Idea» (S. CAVACIUTI, *Momenti della ontologia contemporanea*: M. Blondel, L. Lavelle, M. F. Sciacca, Roma 1976, p. 359).
51. «El ser intuito no es reducible a la intuición, a la actividad inteligente; de otro modo no podría ser su objeto (el que vuelve objetiva la inteligencia) y su lumbre, sino la inteligencia misma, como subjetiva actividad de un sujeto; en definitiva, el ser sería forma del conocimiento en el sentido kantiano y no objeto de la inteligencia (dado a ella y no colocado por ella), que es objetiva; y el ser, en su infinitud potencial, hace que el espíritu sea a su vez capacidad infinita de pensar, querer, etc.» (M. SCIACCA, *El hombre, este desequilibrado*, cit., p. 313).
52. Cfr. L. POLO, *Teoría del conocimiento*, vol. I, Pamplona 1984, pp. I 40-148.
53. M. SCIACCA, *La interioridad objetiva*, cit., p. 29.
54. M. SCIACCA, *El hombre, este desequilibrado*, cit., p. 125. En el mismo sentido «La Idea de ser no es concepto sino Idea y como tal, generadora de todos los conceptos; no es deducida sino intuita: no es la razón, sino la luz de la razón; no es inducida por abstracción, porque toda abstracción la presupone y porque no es inducible a partir de la experiencia sensible» (*ibid.*, p.30).
55. «Todo para el racionalismo es racionalmente claro y aquello que es oscuro es un grado inferior de conocimiento; todos los problemas son bien definidos y resueltos: la razón adecúa el orden natural y el orden natural agota las exigencias de la razón» (M. SCIACCA, *La interioridad objetiva*, cit., p. 45).
56. M. SCIACCA, *El hombre, este desequilibrado*, cit., p. 116. En el mismo sentido: «(El sujeto) es diálogo en acto del sujeto con la verdad que lo ilumina» (M. SCIACCA, *La interioridad objetiva*, cit., p. 85) antes que nada un principio cosmológico y naturalístico» (M. SCIACCA, *La interioridad objetiva*, cit., p. 27).
57. M. SCIACCA, *El hombre, este desequilibrado*, cit., p. 248.
58. «El hombre no interviene en el diálogo, ya es diálogo, en cuanto ontológicamente comunica con todos los demás seres» (M. SCIACCA, *El hombre, este desequilibrado*, cit., p. 109).
59. Sciacca con frecuencia destaca que la razón no es la principal facultad de la persona humana: «Ni el hombre puede ser comprendido como un animal que siente y razona, porque él, a través del Cristianismo, ha descubierto que es mucho más, es decir, espíritu encarnado, animal espiritual; y en cuanto espíritu, excede el nivel de la cosas y aun del razonamiento puro, puesto que en su inteligencia está presente una verdad que no deriva de los sentidos y que hace posible el mismo conocimiento racional» (M. SCIACCA, *El hombre, este desequilibrado*, cit., p. 173). Incluso rechaza el que se hable del alma como el principio espiritual de la persona porque no destaca lo diferencial de la persona humana ya que el término alma se aplica tanto a la vida vegetativa como a la individual: «El *espiritualismo* cristiano es llamado así porque le es esencial el principio espiritual, que explícitamente sustituye al término equívoco de alma, aplicable a todo viviente, como aquello que es su elemento de vida o principio vital: alma es antes que nada un principio cosmológico y naturalístico» (M. SCIACCA, *La interioridad objetiva*, cit., p. 27).
60. M. SCIACCA, *La interioridad objetiva*, cit., p. 123.
61. M. SCIACCA, *El hombre, este desequilibrado*, cit., p. 117.
62. *Ibid.*, p. 268.
63. *Ibid.*, p. 312.
64. *Ibid.*, p. 74.
65. A. CATURELLI, *Metafísica de la integralidad*, vol. II, cit., p. 33.
66. ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1050 a 4.
67. M. SCIACCA, *El hombre, este desequilibrado*, cit., p. 282: «Esta objetividad interior o interioridad objetiva es la que constituye el ente real pensante como tal y da a la conciencia pensante o subjetividad la objetividad fundamental, es decir, la capacidad de sentir, de conocer y querer en el orden del ser en toda su extensión».

68. M. SCIACCA, *Historia de la Filosofía*, cit., p. 439: «El Racionalismo, el Mecanicismo científico, el Iluminismo, habían atenuado o perdido este sentido de la interioridad; la verdad era puesta como un dato, externo y extraño, como un objeto lejano solidificado; la realidad era la Naturaleza y no el espíritu. El Romanticismo reconquista la exigencia de la interioridad de la investigación y de la verdad, que es propia de la filosofía cristiana y que alcanzó su expresión más elevada en San Agustín y en el agustinismo auténtico. Pero la interioridad romántica no es como la cristiana: es subjetividad absoluta de la verdad, siendo el espíritu su creador».
69. S. CAVACIUTI, *Momenti dell'ontologia contemporanea: M. Blondel, L. Lavelle, M.F. Sciacca*, cit., p. 342.
70. «La convergencia de todos los componentes de la vida espiritual (...) no puede subsistir sino en virtud de un primer acto que constituye precisamente la esencia del sujeto y el vínculo de su complejo articularse. Aquello por lo cual el sujeto es, es lo que hace que el sujeto subsista como yo y, no agotándose en la inmediatez de un parecer, le permite captarse como yo, es precisamente la constitutiva presencia de un acto, exclusivamente interior, determinación originaria de aquel *La interioridad objetiva* que es la presencia en el pensamiento de la verdad primera que, precisamente, constituye al sujeto y lo hace capacidad infinita de pensar» (M. SCIACCA, *La filosofía hoy*, cit., p. 444).
71. M. SCIACCA, *El hombre, este desequilibrado*, cit., p. 313. En el mismo sentido: «Senza quella presenza (dell'essere), che la costituisce ontologicamente, l'intelligenza cesserebbe: vi sarebbe ancora un soggetto, avente magari fattezze umane, ma non sarebbe intelligente» (M. SCIACCA, *Atto ed essere*, cit., p. 40); «El acto intelectual primero (...) es el horizonte objetivo en que el espíritu desarrolla y activa su vida y sin la cual no sería espíritu» (M. SCIACCA, *El hombre, este desequilibrado*, cit., p. 320).
72. M. SCIACCA, *La interioridad objetiva*, cit., p. 29.
73. «El ser como Idea es el objeto propio de la inteligencia y constituye el saber intuitivo, fundamento de todo conocer racional, de todo querer (moral) y de todo sentir (estética)... es el principio de inteligibilidad de toda forma de la vida espiritual» (M. SCIACCA, *La interioridad objetiva*, cit., p. 30).
74. En la dimensión cognoscitiva de la persona Sciacca distingue entre la Inteligencia y la razón. Sin embargo no establece entre ellas una relación de oposición: «Nosotros no colocamos la alternativa pensamiento discursivo o intuición. Razón o corazón, que sería partir al hombre en dos operando una abstracción; por el contrario, tendemos a la actuación del hombre entero, de la razón en el corazón y del corazón en la razón, de la discursividad en la intuición y de la intuición en la discursividad» (M. SCIACCA, *El hombre, este desequilibrado*, cit., p. 267). Sciacca no cae al criticar la exaltación de la razón en la época ilustrada, en la situación extrema de exaltar otras dimensiones de la persona: la voluntad, el sentimiento, los instintos a costa de anular el valor de la misma razón.
75. «El momento de la inteligencia, de la verdad y del amor, es el momento penetrativo (...) se crea una atmósfera de simpatía, de fraternidad con todo ser en cuanto es un ser» (M. SCIACCA, *El hombre, este desequilibrado*, cit., p. 251).
76. M. SCIACCA, *El hombre, este desequilibrado*, cit., p. 209.
77. *Ibid.*, p. 49.
78. «Es un existente finito que intuye la verdad ontológica absoluta, el ser como Idea. Evidentemente tal y como está hecho aquel no puede cumplir en lo real la infinitud del ser que está presente a la mente, tanto porque, aún cuando conociere todo lo real, este conocimiento no se adecuaría a la Idea, como porque, como existente finito, no puede actualizarlo en su plenitud el acto primero ontológico que lo constituye como ente espiritual y está presente en cada acto de su espíritu» (M. SCIACCA, *Atto ed essere*, cit., p. 52).
79. «La Idea implicada como presencia en el acto primero de la intuición (presencialidad que es carácter esencial de la Idea) no se resuelve en el acto que la intuye y por esto excede este acto,



- lo trasciende como excede todos los otros actos ulteriores, comprendiendo el de la autoconciencia» (M. SCIACCA, *El hombre, este desequilibrado*, cit., p. 48).
80. «La Idea implicada como presencia en el acto primero de la intuición (presencialidad que es carácter esencial de la Idea) no se resuelve en el acto que la intuye y por esto excede este acto, lo trasciende como excede todos los otros actos ulteriores, comprendiendo el de la autoconciencia» (A. CATURELLI, *Metafísica de la integralidad*, vol. II, p. 25).
  81. M. SCIACCA, *La interioridad objetiva*, cit., p. 81.
  82. «Nell'esistente umano, sintesi dei due principi, l'oggettività dell'Idea, indeterminata rispetto a qualsiasi esteriore determinazione, ne ha una intrinseca, data dal sentimento fondamentali o dalla soggettività, di cui oggetto e con la quale forma la sintesi ontologica primitiva» (M. SCIACCA, *Atto ed essere*, cit., p. 36).
  83. «La vocación no es un puro estado psicológico; antes no existiría siquiera como estado psicológico si no expresará (y además es su manifestación) un principio o una norma que es estructura del ser humano» (M. SCIACCA, *El hombre, este desequilibrado*, cit., p. 72).
  84. «Comprenderse a sí mismo (como comprender a otra persona) significa, por lo tanto, descubrir la propia vocación y actuarla actuando con ella nuestra propia personalidad; solo así nos abrazamos a nosotros mismos (y a los demás como personas) nos entendemos en lo que somos y no en lo que parecemos ser (o parecen ser los demás)» (M. SCIACCA, *El hombre, este desequilibrado*, cit., p. 72).
  85. M. SCIACCA, *La filosofía hoy*, vol. I, cit., p. 92.
  86. «(La síntesis gnoseológica originaria) es la conciencia refleja de la síntesis primitiva ontológica del existente presente u hombre, que es unidad originaria de lo finito y de lo infinito» (M. SCIACCA, *La interioridad objetiva*, cit., p. 70). La referencia a lo infinito no es por tanto un mero deseo sino que forma parte de la propia estructura ontológica: «No se trata de mero deseo, que puede ser falaz si no corresponde a nuestra estructura ontológica; en efecto, juicio significa conciencia refleja de tal estructura» (M. SCIACCA, *El hombre, este desequilibrado*, cit., p. 307).
  87. «Evidentemente, nosotros no hablamos de la conciencia subjetiva, sino de la objetiva, que es tal en cuanto le es presente un objeto interior, la verdad inicial y como tal ontológica, que la vuelve pensante en el orden del ser o de la objetividad. Es necesario distinguir entre la conciencia pensante o subjetividad, que es el sujeto o ente real pensante y es, en cuanto tal, finito y la conciencia objetiva, que es tal en cuanto está presente a ella o immanente el objeto o la verdad primera o el ser como idea, luz del pensamiento mismo» (M. SCIACCA, *El hombre, este desequilibrado*, cit., p. 282). En la tradición idealista las principales formulaciones sobre la conciencia son las de Fichte, Schelling y Hegel. Fichte, en esa relación entre el sujeto y el objeto, da primacía al sujeto, al yo. El yo se conoce como condición de posibilidad de lo real por una intuición inmediata, denominada por Fichte intuición fundamental. Schelling, en contraste con Fichte, no considera que el sujeto humano sea absoluto: el sujeto humano es relativo a un objeto. En la acción están implicados tanto el sujeto como el objeto. La relación entre ambos está determinada por una racionalidad que rebasa la particularidad de cada uno de ellos. Denomina a esa racionalidad que explica todos los procesos el Absoluto. Frente al Absoluto, tanto el sujeto como el objeto son puros fenómenos; no tienen por tanto una sustancialidad propia. Tanto el sujeto –espíritu– como el objeto –naturaleza– tienen un mismo principio. La objetivación explícita de ese proceso es la génesis de la obra de arte: al igual que la sublimidad de la obra no encuentra su razón suficiente en el mero hacer del artista, los Ordenes nuevos que emergen de la relación entre el sujeto y el objeto encuentran su razón de ser en un principio que rebasa esa relación: «El Principio absoluto no es, pues, el Yo puro, como creía Fichte, sino la Identidad absoluta de sujeto y objeto, la unidad indiferenciada de la Naturaleza y el Espíritu. De esto no hay conocimiento, sino intuición conceptual (...). El arte es la representación de la unidad indiferenciada del Principio Absoluto» (M. SCIACCA, *Historia de la filosofía*, Barcelona 1962, p. 458). El siguiente eslabón en esta trayectoria, asume

la mayor parte de los presupuestos de sus dos predecesores, no sin criticar algunas de sus propuestas. Hegel critica a Fichte porque anula cualquier tipo de consistencia en la realidad, a Schelling porque la creatividad del Absoluto en su sistema es limitada. En efecto, el Absoluto tal como lo concibe Schelling crea, pero esa creatividad se limita a objetivaciones externas al propio Absoluto: en cierto modo, el Absoluto queda al margen de su propia creatividad. El Absoluto no se crece en la acción. Sciacca comparte las críticas de Hegel; como hemos visto al hablar de Fichte no acepta que en virtud de la creatividad del sujeto se anule cualquier tipo de consistencia en el objeto. Por lo que se refiere a Schelling, comparte con Hegel el alcance limitado de la creatividad del Absoluto.

Hegel, para resolver estas limitaciones, identifica el Absoluto con su manifestación. Esta identificación implica que el despliegue de lo real es el mismo despliegue del Absoluto. El Absoluto no está más allá de ese proceso, sino que se constituye en ese proceso. La actividad del sujeto no se realiza, como en Fichte, por el ejercicio de una libertad absoluta sino por una referencia al objeto tal como proponía Schelling. La relación entre el sujeto y el objeto es una relación dialéctica: se niega el carácter definitivo de la relación presente y por esa negación emerge otra nueva. Ese proceso se prolonga hasta que el sujeto ha realizado todas las objetivaciones posibles. En ese momento, adquiere la Autoconciencia plena, la posesión de sí, la plena libertad. Sin embargo, ese estado de libertad absoluta y al mismo tiempo de plena entidad, porque se han realizado todas las objetivaciones posibles, parece incompatible con la emergencia real de novedad porque eso implicaría que no se ha logrado ni la plena libertad ni la constitución de la propia naturaleza. De nuevo, la existencia de una naturaleza es incompatible con la libertad (cfr. M. SCIACCA, *Historia de la filosofía*, cit., pp. 461-482).

88. «L'autocoscienza non è dunque coscienza di esser-ci, come se fosse la determinazione empirica o psicologica di un unico Intelletto universale o di un unico Soggetto trascendentale o dell'autocoscienza trascendentale, ma è coscienza di esser-ci e di esser-si, cioè di esistere a se stessa come soggettività ed oggettività, che non è l'oggettività come forma universale dei soggetti conoscenti, ma quella dell'essere-Idea, l'oggetto primo costitutivo della soggettività, ad essa dato, in essa presente e da essa distinto» (M. SCIACCA, *Atto ed essere*, cit., p. 38).
89. M. SCIACCA, *La interioridad objetiva*, cit., p. 76.
90. Esa referencia a Dios está presente en todas las vocaciones particulares de la persona: «La vocación universal natural y siempre actual, madre de las demás, se nos representa como vocación del Ser, de lo Absoluto» (M. SCIACCA, *El hombre, este desequilibrado*, cit., p. 159).
91. «La vida refleja (...) es conocimiento ulterior y no originario y presupone la intuitiva o primaria o directa» (M. SCIACCA, *El hombre, este desequilibrado*, cit., p. 96).
92. «El momento de la inteligencia, de la verdad y del amor, es el momento penetrativo (...) se crea una atmósfera de simpatía, de fraternidad con todo ser en cuanto es un ser» (M. SCIACCA, *El hombre, este desequilibrado*, cit., p. 251).
93. M. SCIACCA, *La interioridad objetiva*, cit., p. 79.
94. *Ibid.*, p. 76.
95. «La autoconciencia no es una cosa; está sintiendo y conociendo y queriendo, se hace todas las cosas, es decir se da el ser en todo acto suyo y dándose, se apropia, descubre y revela el sentido profundo de sí misma; es decir descubre y revela el ser de toda cosa en el orden del ser» (M. SCIACCA, *La interioridad objetiva*, cit., p. 77).
96. «L'esistente spirituale è un fatto che è un atto, un essere-si, un essere a sé stesso, non nel senso che si ponga da sé, ma nell'altro che, posto, è coscienza di se, principio autonomo e responsabile del suo farsi. Dunque è Dasein-Sein» (M. SCIACCA, *Atto ed essere*, cit., p. 45).
97. «L'atto è spirituale; solo l'esistente spirituale è atto e capace di atti; non vi è atto dove non vi è principio esistenziale-intellettivo. Nella natura non vi sono atti, ma fatti che divengono, tramutano, permangono per divenire ancora» (M. SCIACCA, *Atto ed essere*, cit., p. 48).
98. M. SCIACCA, *El hombre, este desequilibrado*, cit., p. 119.

99. «El fundamento y la matriz de todo sentir particular con que entramos en contacto con todos los entes existentes y reales, es el sentimiento fundamental y primitivo del existir» (M. SCIACCA, *El hombre, este desequilibrado*, cit., p. 254). Analizando ese sentimiento originario es como se descubre la estructura de la persona: «En la complejidad de este sentimiento originario, en que está todo, es donde debemos descubrir al hombre, es decir, los elementos que lo constituyen, que forman su estructura ontológica» (M. SCIACCA, *El hombre, este desequilibrado*, cit., p. 95).
100. «Es un conocer intuitivo y anterior, directo y primitivo, análogo al conocer espiritual en el cual existe el sintetismo anterior como intuición del ser, como Idea» (M. SCIACCA, *El hombre, este desequilibrado*, cit., p. 252). En el mismo sentido: «También en el sentir hallamos un advertir o una conciencia de sí, que todavía no es conciencia refleja o intelectual, sino pura conciencia consistente en sentir el acto de sentirnos a nosotros mismos» (M. SCIACCA, *El hombre, este desequilibrado*, cit., p. 102). Sciacca en la concepción de este sentimiento fundamental claramente se inspira en Rosmini: «Tanto la sensación como la percepción sensitiva de la que se distingue, presuponen un sentimiento único que las explica, algo así como la multiplicación de las ideas resulta posible por la única idea del ser. Este sentimiento único, que produce las sensaciones y del que éstas no son más que determinaciones, es lo que Rosmini llama sentimiento fundamental» (M. SCIACCA, *Historia de la filosofía*, cit., p. 528). Rosmini distingue entre el sentimiento fundamental primitivo y los secundarios.
101. M. SCIACCA, *El hombre, este desequilibrado*, cit., p. 97.
102. «La intuición fundamental del ser ideal es connatural con el sentimiento fundamental: con el sentimiento fundamental se capta como unido a su cuerpo y con la intuición fundamental capta el ser en su infinitud» (M. SCIACCA, *El hombre, este desequilibrado*, cit., p. 106).
103. Sciacca para distinguir el modo de conocer pre-reflexivo del reflexivo toma la distinción de Marcel entre problema y misterio: «Entre un problema y un misterio la diferencia es esencial: el problema es algo que encuentro todo entero ante mí y que yo puedo por tanto discernir y reducir; un misterio es algo en que estoy yo mismo empeñado, que no es pensable sino como una esfera donde la distinción del en mí y del ante mí pierde su significado inicial» (cita literal de Marcel en M. SCIACCA, *Dios y la religión en la filosofía actual*, cit., p. 210. Sciacca no facilita la referencia bibliográfica). Marcel también incluye el sentimiento total primitivo en la categoría del misterio: «La encarnación, en este sentido es misterio, precisamente la situación de un ser que se presenta como ligado al cuerpo; es una certidumbre no-racional (meta-racional), experiencia vivida; una verdad que nos sobrepasa, nos envuelve y que, por lo tanto, no es deducible discursivamente, sino que es dada como intuición inmediata» (cita literal de Marcel en M. SCIACCA, *La filosofía hoy*, vol. I, cit., p. 397. Sciacca no facilita la referencia bibliográfica).
104. M. SCIACCA, *El hombre, este desequilibrado*, cit., p. 315.
105. *Ibid.*, p. 328.
106. «L'idea, lume dell'intelligenza e legge della volontà, fa sì che la creatura spirituale, attraverso il sentimento e la sensazione secondarie, anc'esse veicolo di spiritualità, chiami a raccolta attorno a sé il reale, per sentirlo, conoscerlo, modificarlo, volerlo al fine per cui è stato creato» (M. SCIACCA, *Atto ed essere*, cit., p. 5).
107. M. SCIACCA, *El hombre, este desequilibrado*, cit., p. 103. Aunque en esta obra aparece muy definido su pensamiento sobre la unión entre cuerpo y espíritu en otras obras da una excesiva primacía al Espíritu hasta el punto de proponer la unión con el cuerpo como algo accidental (cfr. M. SCIACCA, *Morte e Immortalità*, cit., p. 169).
108. M. SCIACCA, *El hombre, este desequilibrado*, cit., p. 104.
109. A. CATURELLI, *Metafísica de la integralidad*, vol. II, cit., p. 96.
110. M. SCIACCA, *El hombre, este desequilibrado*, cit., p. 35.
111. *Ibid.*, p. 320.

112. «Così, da un lato, l'esistente volge l'Idea verso il reale, perché creato per vivere e personalizzarsi nel mondo, che è ed esiste per lui e per i suoi fini; dall'altro, l'Idea, la cui esigenza essenziale di compimento si appaga nell'Essere, volge l'esistente dal mondo all'Essere e fa che la sua sia anche esigenza dell'esistente stesso, sua aspirazione suprema e suo fine essenziale» (M. SCIACCA, *Atto ed essere*, cit., p. 43)
113. M. SCIACCA, *El hombre, este desequilibrado*, cit., p. 77.
114. *Ibid.*, p. 146.
115. *Ibid.*, p. 37.
116. *Ibid.*, p. 146.
117. *Ibid.*, p. 44.
118. *Ibid.*, p. 318.
119. «L'autocoscienza per tanto e sentir-si, presa di coscienza del sentire fondamentale o dell'esistere, dunque, sentirsi che è esister-si; è esser-si, presa di coscienza dell'atto fondamentale del pensare costitutivo dell'attività spirituale. Perciò essa non è l'interiorità oggettiva, né la esaurisce; si integra in atti ulteriori, fino a quando, se la sarà consentito, potrà attuarsi tutta in un atto assoluto, autocoscienza totale, attuante in questo caso l'interiorità oggettiva o l'atto primo. Ma se questa è l'aspirazione prima ed ultima dell'autocoscienza, presente anche implicitamente in ogni suo atto, sua possibilità impossibile ad attuare da sé stessa, quali che saranno le sintesi posteriori –sensitive, razionali, morali, estetiche, ecc.– che potrà attuare» (M. SCIACCA, *Atto ed essere*, cit., p. 38).
120. «Il compimento dell'Idea infinita, il cui essere proprio è l'essere infinito creatore (...) la sua essenziale esigenza di compimento può essere appagata solo dall'Essere o dall'Esistente assoluto» (SCIACCA, m., *Atto ed essere*, cit., p.42).
121. M. SCIACCA, *El hombre, este desequilibrado*, cit., p. 318.
122. *Ibid.*, p. 319.
123. *Ibid.*, p. 133.
124. *Ibid.*, p. 163.
125. «La muerte es ruptura del sentimiento fundamental corpóreo y del sentimiento intelectual-volitivo» (A. CATURELLI, *Metafisica de la integralidad*, vol. II, cit., p. 126).
126. «Perde il sentimento fondamentale corporeo, non il sentimento fondamentale spirituale intellettuale-volitivo: muore la sua vita corporea, sopravvive l'esistente spirituale» (M. SCIACCA, *Morte e Immortalità*, cit., p. 169).
127. «Dato che lo spirito trascende ogni suo atto o specificazione, trascende anche quell'atto che è la morte del suo corpo, alla quale è essenzialmente interessato. Oppure: lo spirito nella sua oggettività trascende tutti gli atti della vita e la vita temporale come tale; la morte è un atto di vita cosciente; dunque esso trascende anche quell'atto di vita che è la morte stessa. Per conseguenza la coscienza è ulteriore alla morte» (M. SCIACCA, *Morte e Immortalità*, cit., p. 139).
128. Cfr. M. SCIACCA, *Morte e Immortalità*, cit., cap. II.
129. «La muerte como disolución de lo real crea las condiciones de la realización plena de la existencia más allá de la temporalidad» (A. CATURELLI, *Metafisica de la integralidad*, vol. II, cit., p. 125).
130. M. SCIACCA, *Morte e Immortalità*, cit., p. 124.
131. *Ibid.*, p. 117: «Sarebbe condannato alla perpetua incompiutezza di se stesso, in contraddizione con l'essenza della sua esistenza, e la perpetuità temporale sarebbe la sua vera condanna a morte» (M. SCIACCA, *Morte e Immortalità*, cit., p. 117).
132. A. CATURELLI, *Metafisica de la integralidad*, vol. II, cit., p. 135.
133. «Esso e visto dalla Sciacca nella linea e nell'inveramento dell'istanza platonica, cioè della morte come passaggio al vero piano ontologico, che l'uomo nella sua vita temporale ha appena intuito» (S. CAVACIUTI, *Momenti dell'ontologia contemporanea: M. Blondel, L. Lavelle, M.F. Sciacca*, cit., p. 389).

134. M. SCIACCA, *La interioridad objetiva*, cit., p. 104.
135. «Si presenta il problema di una possibile ricostruzioni dell'unione sostanziale, affinche si attui la pienezza dell'uomo intero, sua vocazione fondamentale: il corpo non piú ostacolo né lo spirito sua malattia mortale» (M. SCIACCA, *Morte e Immortalità*, cit., p. 121).
136. A. CATURELLI, *Metafisica de la integralidad*, vol. II, cit., p. 112.
137. Sciacca se diferencia de Blondel, Marcel y Carlini porque estos autores aunque consideran que la trascendencia es imprescindible para que el hombre logre su identidad no creen que se pueda demostrar de un modo racional porque consideran que el conocimiento de Dios solo es de carácter intuitivo. Sciacca también considera que el principal conocimiento de Dios se alcanza a través de la intuición pero admite también la existencia de un conocimiento racional con el que se pueda demostrar la existencia de Dios. A modo de ejemplo recogemos una cita literal de Marcel: «La existencia del yo, de las cosas, de Dios, no se demuestra racionalmente; se vive en lo inmediato de la esfera del ser, se alcanza en la zona de la metaproblemático o del misterio (...). Ninguna demostración de la existencia de Dios es posible: no hay paso lógico que permita una elevación hasta Dios partiendo de lo que no es Dios» (recogida en M. SCIACCA, *La filosofía hoy*, vol. I, cit., p. 398. Sciacca no facilita la referencia bibliográfica).
138. M. SCIACCA, *Morte e Immortalità*, cit., p. 139. En su obra *Dios y la religión en la filosofía actual*, critica explícitamente la visión de Bergson, Le Roy y Brunschvigg quienes también rechazan la posibilidad de una demostración de la existencia de Dios. La razón que da Sciacca por la que no se puede demostrar en estos sistemas la existencia de Dios es la reducción de la capacidad cognoscitiva de la persona humana al sentimiento y a la razón, sin admitir la existencia de la Inteligencia. Sciacca por otra parte coincide con la descripción del concepto de Dios que hacen estos autores ya que subrayan su carácter creador: «Bergson no admite una demostración verdadera y propia de la existencia de Dios: sólo en el misticismo se halla el medio de tratar en algún modo experimentalmente el problema de la existencia de Dios y no sé yo como la filosofía lo trataría de otro modo. Uno es el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob y otro el Dios de los sabios y los filósofos. Más aún, añade Bergson a Pascal: si el Dios definido por los filósofos, por un milagro, descendiese al terreno de la experiencia, nadie lo reconocería. Ciertamente nadie reconocería a Dios en el Dios del puro racionalismo, pero todos reconoceríamos al Dios cristiano de Agustín o de Tomás, demostrado a la luz de la razón. Así, pues, no se trata de oponer el misticismo a la filosofía o la emoción a la razón, sino de distinguir entre la razón cristiana y la razón geométrica y abstracta, entre una filosofía y otra filosofía» (*Dios y la religión en la filosofía actual*, cit., p. 36).
139. M. SCIACCA, *Dall'Attualismo allo Spiritualismo critico*, Milano 1961, p. 126.
140. M. SCIACCA, *Dios y la religión en la filosofía actual*, cit., p. 72. Gentile denomina al referente del sujeto el Espíritu. En un principio Sciacca acepta esa definición de Dios, pero más tarde percibe que ese Espíritu carece de la personalidad y de la creatividad del Dios cristiano. Es en ese momento cuando renuncia a definir su pensamiento como una filosofía del espíritu y se define como espiritualista cristiano.
141. M. SCIACCA, *Dios y la religión en la filosofía actual*, cit., p. 102.
142. Cita literal M. SCIACCA, *Dios y la religión en la filosofía actual*, cit., p. 245. Sciacca no facilita la referencia bibliográfica.
143. Sciacca en la introducción que hace de Blondel en el volumen *Dios y la religión en la filosofía actual* afirma: «La producción de Blondel es la más afín a las páginas que forman la conclusión de este volumen» (M. SCIACCA, *Dios y la religión en la filosofía actual*, cit., p. 239).
144. M. SCIACCA, *Dios y la religión en la filosofía actual*, cit., p. 241.
145. Lavelle fue el autor que dentro del *espiritualismo* francés profundizó más en la relación de la persona con Dios. Toda su obra traspira ese optimismo que también caracteriza la obra de Sciacca. Al igual que nuestro autor critica las actitudes pesimistas y derrotistas que se extendieron por Europa tras la experiencia de la guerra. En su sistema propone la vuelta a Dios

- como medio para recuperar la consistencia humana. Lavelle define su *espiritualismo* como dialéctica del eterno presente, significando el termino dialéctica «experiencia de la participación en que captamos la relación viviente entre el ser que nos es propio y el ser que nos sobrepasa, no como un vacío más allá del cual no se puede decir nada, sino como una presencia que incesantemente alcanzamos y que no deja de enriquecernos» (Cita literal recogida en M. SCIACCA, *La filosofía hoy*, cit., p. 368. Sciacca no facilita la referencia bibliográfica).
146. M. SCIACCA, *El hombre, este desequilibrado*, cit., p. 159.
  147. *Ibid.*, p. 159.
  148. La mayoría de los pensadores del *espiritualismo* francés y del italiano parten para mostrar la existencia de Dios del desequilibrio existente entre la aspiración infinita de la persona y sus realizaciones finitas. Sciacca aunque está de acuerdo con esa descripción de la persona humana no considera que sea la principal prueba de la existencia de Dios. En su lugar prefiere la prueba de la verdad porque en su demostración se parte de la estructura ontológica de la persona.
  149. M. SCIACCA, *La interioridad objetiva*, cit., p. 35.
  150. *Ibid.*, p. 35.
  151. Sciacca refiriéndose a Filosofía y Metafísica afirma: «En la conclusión del trabajo se afirma la necesidad de una convergencia total del ser para llegar no al Dios de los filósofos, sino al de Abraham e Isaac, pero tal conclusión, como la reiteración de los motivos morales a través de la obra, se hace posible por la prueba de la verdad, que es verdaderamente decisiva, y en la que aquellas engastan» (M. SCIACCA, *La Filosofía hoy*, cit., p. 437).
  152. Ref. M. RASCHINI, *La dialettica dell'integralità*, Genova 1985, p. 82-83.
  153. M. SCIACCA, «Linee di uno spiritualismo crítico», en *Dall'Attualismo allo spiritualismo critico*, Napoli 1936, p. 249. Sciacca emplea la misma terminología que Marcel al describir la relación con Dios como presencia: «En la existencia yo capto inmediatamente el ser, el ser concreto con el que estoy en relación de presencia y de participación. Esta relación, existir-ser, ¿es un problema? No. Es el reconocimiento de un misterio, y el misterio únicamente se puede aceptar inclinándonos humildemente ante él en actitud de adoración» (cita literal de Marcel en M. SCIACCA, *Historia de la Filosofía*, cit., p. 640. No se facilita la referencia bibliográfica).
  154. El *espiritualismo* cristiano italiano se caracteriza por considerar que el único concepto de Dios que se corresponde con las exigencias de la persona humana es el Dios cristiano. Carlini al igual que Sciacca creó que el concepto de Dios que actualmente se presenta en filosofía es un concepto de Dios tomado de la cosmología y que por tanto resulta insuficiente para satisfacer las exigencias de la experiencia humana: «Después del Cristianismo no se puede ni se debe seguir hablando de Dios como hablaba Aristóteles en una metafísica común, física y teológica a la vez, porque, para el cristiano, Dios es Personalidad espiritual, pura, y no ya ser simplemente, ni el Ser, y ni siquiera el muy manido *ens realissimum* escolástico» (cita literal de Carlini recogida en M. SCIACCA, *La Filosofía hoy*, cit., p. 409. No se facilita la referencia bibliográfica). Guzzo considera que no es suficiente para que una filosofía sea cristiana el que se admita la objetividad del ser: «Para que el pensamiento sea cristiano, no es suficiente distinguir el ser inteligible del existir sensible en el tiempo, sino que es necesario, para salvar el concepto de creación, esencial al cristianismo, considerar los inteligibles no necesarios para Dios, creados por El» (cita literal de Guzzo en M. SCIACCA, *La filosofía hoy*, cit., p. 412. No se facilita la referencia bibliográfica).
  155. M. SCIACCA, *La interioridad objetiva*, cit., p. 252.
  156. A. CATURELLI, *Metafísica de la integralidad*, vol. I, cit., p. 80.
  157. «Pero la luz del mundo de las Ideas resulta fría e insignificante si no está alimentada por el Amor del Dios cristiano, Creador y no solo Artífice, ante cuyo infinito poder no es refractaria la Naturaleza o la materia informe y caótica» (M. SCIACCA, *Historia de la Filosofía*, cit., p. 102).
  158. M. SCIACCA, *El hombre, este desequilibrado*, cit., p. 130.

159. «He aquí el dilema: o todo espíritu singular ha sido singularmente creado o no hay espíritu personal: todo hombre no es sino la determinación de un principio eterno, en Aristóteles como en los estoicos, en Averroes como en Spinoza, en Hegel y en Gentile, por lo cual no se personaliza este espíritu (el mío y el de todo hombre singular), sino que se determina (vive, se actúa, etc.) el único principio. Sólo en una metafísica creacionista la personalización es de aquel principio substancial que es este espíritu singular, que no actúa el espíritu en universal, sino a sí mismo como espíritu personal, existenciándose en sus actos, que son esenciados por el espíritu y que forma con el la substancia o el principio espiritual personal» (M. SCIACCA, *El hombre, este desequilibrado*, cit., p. 331). Sciacca diferencia el planteamiento idealista de la relación entre el Absoluto y la persona del concepto cristiano de creación: «No es difícil observar que esta doctrina es contraria al concepto cristiano de creación, en cuanto que la dialéctica de circularidad entre el Absoluto y sus determinaciones lo niega *ipso facto*. Las consecuencias son inevitables: excluye la creación libre. Al poner el Absoluto en sus determinaciones y las determinaciones en el Absoluto, ya no es posible pensar en una individualidad creada que verdaderamente tenga su substancia y autonomía; no se puede hablar de hombre singular, de persona real ni de libertad efectiva, como no se puede ya justificar la misma realidad del Absoluto. U obra solo el Absoluto a través de sus determinaciones, sin las cuales el mismo Absoluto no existiría, u obra la criatura (el hombre), que casi hace existir el Absoluto. Pero tanto en el primero como en el segundo caso no obra ni existe ni el uno ni el otro, porque el uno y el otro carecen de substancialidad propia y autónoma y sólo tienen una realidad dialéctica (que es apariencia de realidad)» (M. SCIACCA, *Historia de la filosofía*, cit., p. 461).
160. M. SCIACCA, *El hombre, este desequilibrado*, cit., p. 131.
161. «Vi è dunque una partecipazione iniziale ed una partecipazione finale dell' ente intelligente creato alla Verità creante» (M. SCIACCA, *Filosofia e Metafisica*, cit., p. 182).
162. M. SCIACCA, *El hombre, este desequilibrado*, cit., p. 167.
163. M. SCIACCA, *Ontología triádica y trinitaria*, cit., pp. 20-21.
164. M. SCIACCA, *El hombre, este desequilibrado*, cit., p. 221. Sciacca critica el concepto de Dios en Le Senne y en Marcel. Ambos consideran que el acceso a Dios se realiza de un modo inmediato y que no se puede conceptualizar. Critica en Le Senne el que conciba a Dios como lo absolutamente indeterminado: «Dios es, para el, lo absolutamente indeterminado. puede ser cualquier cosa (materia o espíritu, naturaleza o creador de la naturaleza) y ninguna, indiferentemente: puro límite, negatividad» (M. SCIACCA, *Dios y la religión en la filosofía actual*, cit., p. 218). En Marcel critica que reduzca todo a misterio porque, aplicado a Dios, significa que no se puede hablar nada de Dios: «Así como es abstracto negar lo que para la persona constituye un misterio y que por eso mismo debe ser vivido en su inmediatez e Íntima adherencia y no objetivado, del mismo modo es abstracto negar que existan problemas. Además la trascendencia marceliana entendida como indeterminación y como absoluto misterio no permite poder hablar de Dios» (M. SCIACCA, *Dios y la religión en la filosofía actual*, cit., p. 213).
165. M. SCIACCA, *El hombre, este desequilibrado*, cit., p. 222.
166. S. CAVACIUTI, *Momenti dell'ontologia contemporanea: M. Blondel, L. Lavelle, M.F. Sciacca*, cit., p. 363: «La mente coglie l'Idea in tutta la sua infinita, non sarebbe esatto dire che la mente partecipa dell'Idea (in certo senso la possiede tutta): di partecipazione si deve parlar invece a proposito dell'Essere: infatti la mente proprio perché possiede l'Idea, partecipa all'Essere».
167. M. SCIACCA, *Ontología triádica y trinitaria*, cit., p. 57.
168. Sciacca utiliza la terminología utilizada por Blondel: «Esa consistencia la persona la encuentra en Dios: ¿Donde reside entonces la norma, la consistencia de la persona? En la relación con el Ser absoluto, con Dios» (cita literal de Blondel en M. SCIACCA, *La Filosofía hoy*, vol. I, cit., p. 83. No se facilita la referencia bibliográfica).
169. Todos los pensadores del *espiritualismo* cristiano italiano afirman la independencia de Dios en relación con las criaturas.

170. Parte de la correspondencia que mantuvieron se encuentra recogida en *Giornale di metafisica*, 1952, p. 486-500. Lo más significativo de Lavelle es su dialéctica de la participación: hay un enlace entre el ser Absoluto y el ser particular, el primero inspira y sostiene al segundo pero sin que éste pierda su autonomía. En algunos momentos ha sido criticado de panteísta, aunque él se ha defendido de esas críticas: «No se trata de una relación entre el sujeto y el objeto, sino más bien de una inserción originaria en el ser que nos sobrepasa. En pocas palabras: el ser no es interior; entre nosotros y el ser hay un parentesco ontológico explicado en toda su profundidad por la participación.» (cita literal de Lavelle en M. SCIACCA, *La Filosofia hoy*, cit., p. 368. No se facilita la referencia bibliográfica). Sciacca, aunque se nota que tiene una gran aprecio por el esfuerzo realizado por Lavelle, le critica el que a pesar de sus aclaraciones no queda nada claro en su sistema si defiende un panteísmo: «Lavelle no establece todavía con decisión que es el Ser y que son los seres y cuales sus relaciones. Por eso oscila entre la trascendencia y la immanencia del Ser (...)».
171. «Nello stesso tempo, questa coscienza del limite sospingeva Sciacca a evitare la conzecione univoca dell'essere, inevitabile sbocco e scoglio dell'immanentismo d'ogni tempo, che significa, in tutti i suoi esiti negazione di spazio alla libertà personale e, insieme, della trascendenza dell'essere. D'altra parte, proprio la scissione tra ragione e fede conduceva (...) alla altrettanto insostenibile concezione dell'essere equivoco» (M. RASCHINI, *La dialettica dell'integralita*, Genova 1985, p. 81). Sciacca critica aquellas concepciones de la religión de inspiración panteísta como es el caso de Brunschvig, pensador trances discípulo de Bergson que identifica la divinidad con el logro de la fraternidad universal (cfr. *Dios y la religión en la filosofía actual*, cit., pp. 50-53).
172. M. SCIACCA, *El hombre, este desequilibrado*, cit., p. 129. Esta presencia del absoluto en toda la existencia de la persona es subrayada tanto en el *espiritualismo* francés como el italiano. Citamos a modo de ejemplo Le Senne y Lavelle como representantes del *espiritualismo* francés: «La filosofía de Le Senne no es una pura axiología (los valores son gula y sentido de la actividad humana), sino una *metafísica* axiológica: los valores, que se manifiestan en la actividad del hombre y la guían, tienen su fuente y su último por qué en el Valor absoluto, por lo que, digámoslo así, la valoración del valor es dada por el manantial trascendente de todos los valores y por la finalidad última (el Valor absoluto) hacia la que tiende el hombre al actuarlos» (M. SCIACCA, *La Filosofia hoy*, cit., p. 382). En relación con Lavelle: «El *espiritualismo* ontológico de Lavelle se puede resumir en una fórmula: ser es ser en el Ser y para el Ser, donde todo tiene sentido, todo se rescata y se espiritualiza, y todo se eterniza» (M. SCIACCA, *La Filosofia hoy*, cit., p. 379).
173. M. SCIACCA, *El hombre, este desequilibrado*, cit., p. 112.



---

## Índice del Excerptum

PRESENTACIÓN	241
ÍNDICE DE LA TESIS	243
BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS	245
EL CONOCIMIENTO DEL SER, DE LA PERSONA Y DE DIOS A PARTIR DE LA ACCIÓN MORAL	253
A. ONTOLOGÍA	254
1. La dialéctica	254
2. El concepto de ser	264
B. LA PERSONA	266
1. Unidad de cuerpo y espíritu	269
2. El fin de la persona	282
C. DIOS	287
1. En busca de la trascendencia	288
2. El concepto de Dios	291
3. Participación por la Idea del ser de Dios	293
NOTAS	297
ÍNDICE DEL EXCERPTUM	313